Irénikon

TOME XXXII

1er Trimestre. 1959

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE

Irénikon

TOME XXXII

1959

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXXII 1er trimestre 1959

Le prochain Concile œcuménique

La proclamation par Jean XXIII, à la réunion des Cardinaux du 25 janvier 1959, tenue à Saint-Paul-hors-les-Murs, de la prochaine convocation d'un concile œcuménique, a été considérée par tous les chrétiens comme un événement d'une portée incalculable.

Annoncé au terme même de la semaine de prières pour l'Unité, — le Saint Père s'y est référé dans le discours qu'il fit le même jour à la basilique —, ce concile aura entre autres pour objet, de par la volonté du Souverain Pontife lui-même, le problème de la réconciliation des chrétientés divisées. On comprend que, dans les conjonctures actuelles, devant l'activité intense de tant de comités et d'organismes qui, en en dehors de l'Église catholique, s'occupent de cette même question, cette nouvelle ait suscité un intérêt extraordinaire.

Personne n'est encore en mesure de dire quelle sera la méthode qu'emploiera le Saint Père pour entrer en contact avec les non catholiques.

* * *

Répondant au message de Noël du Pontife romain dans lequel celui-ci exprimait sa volonté de travailler à la réalisation du désir de Christ « Qu'ils soient Un », le Patriarche de Constantinople avait relevé tout récemment dans son message de Nouvel An, les paroles du Saint-Père et souligné son geste qui se tournait « dans un esprit fraternel du côté de l'Orient »; de plus, il mentionnait expressément le nom du « nouveau Pape de Rome, Jean XXIII, bien connu, disait-il, et respecté dans nos régions ». (Cfr infra p. 58).

Mais qui se serait crû si proche de la réalisation d'un projet qui dépasse infiniment les paroles? Un écrivain orthodoxe avait récemment suggéré le concile comme moyen de restaurer l'unité. On lui avait rétorqué, quelques jours avant l'annonce de la grande nouvelle : « Le remède préconisé par l'auteur en vue de l'extinction du schisme: un concile œcuménique, paraîtra sans doute chimérique pour l'instant; il est encore, jusqu'à ce terme possible, une longue route à parcourir » (Nouv. Rev. théol., *janv.* 1959, p. 86).

D'autre part, les journaux ont rapporté la note remise à la presse par le patriarche orthodoxe d'Antioche qui contenait entre autres cette phrase: « Le concile ainsi convoqué doit être présidé par le pape en sa qualité de premier parmi ses égaux ». Cette expression, premier parmi ses égaux, « primus inter pares » *dans la bouche d'un prélat orthodoxe, n'est pas avant tout ni surtout, comme nous serions tentés de le penser, une revendication de parité; elle est aussi une primauté reconnue, dans la ligne de celle que les anciens conciles de l'Orient ont toujours proclamée. Les orientaux ont conservé leur conception de l'Église, avec laquelle l'évolution de nos idées dans le sens d'une ecclésiologie plus monarchique ne cadre peut-être plus aujourd'hui, sans qu'il soit nécessaire pourtant de nier la possibilité de s'entendre un jour sur des notions plus larges.*

* * *

Le concile œcuménique étant avant tout une réunion d'évêques, les évêques de l'Orient séparés avaient été convoqués aux conciles de Trente et du Vatican. Convocation alors illusoire et fictive. Qu'en sera-t-il aujourd'hui sur ce point? Il faut attendre des précisions ultérieures.

Quant aux chrétientés issues de la Réforme, leur relation avec le concile présentent un caractère différent. Les confessions chrétiennes dont la succession apostolique par la voie sacramentelle n'est pas assurée aux yeux de celui qui convoque le concile, ne peuvent compter sur une convocation. Sera-t-il impossible, cependant, que, par le moyen d'un organisme adjacent, comme le serait par exemple le Conseil mondial des Églises, dit Conseil œcuménique, des

pourparlers ne soient latéralement élaborés ? Il est au moins vraisemblable que, étant donné le grand mouvement pour l'unité qui anime ces confessions depuis plusieurs dizaines d'années, une main soit tendue et une conversation engagée sur des préliminaires, suivant une méthode favorable à des réalisations effectives.

De quelque côté que l'on se tourne, c'est une lassitude de la division que l'on rencontre parmi les chrétiens, et ce désir d'unité très profond, poussé par des volontés efficaces sous la motion de l'Esprit-Saint, pourrait être finalement le facteur qui emportera le plus les résistances.

Quoi qu'il en soit, le concile se présente aujourd'hui sous un jour très différent de celui du Vatican de 1869, comme aussi de celui de Trente qui avait donné à l'Église catholique depuis le XVIe siècle le caractère et la physionomie que nous lui connaissons aujourd'hui. L'ère posttridentine est-elle terminée, et allons-nous entrer dans un nouvel arrangement des valeurs chrétiennes ?

Telle est la question que l'on peut se poser devant l'annonce de la convocation d'un Concile œcuménique par Jean XXIII en 1959.

* * *

*Pour tenir le lecteur au courant de tout ce qui concerne l'aspect unioniste du futur concile œcuménique, nous insérerons régulièrement, à partir d'un des prochains fascicules d'*Irénikon*, une Chronique des choses conciliaires où seront brièvement exposées des questions concernant l'histoire des conciles et la situation actuelle de l'Église à ce sujet.*

Onction chrismale et vie en Christ chez Nicolas Cabasilas [1].

I. Introduction : Les sources patristiques [2].

Nous devons nous limiter ici à quelques indications, car le sujet des influences des Pères sur Nicolas Cabasilas mériterait une étude approfondie qui sortirait du cadre du présent article. Cabasilas cite constamment les Livres du Nouveau Testament, et en particulier Saint Paul, à chaque page de son ouvrage mystique *La Vie en Christ*. Son inspiration paulinienne est très

1. Cet article est la reprise d'une conférence faite au Congrès liturgique de Saint-Serge à Paris, en juillet 1958. — Parmi ceux qui de nos jours ont le plus contribué à faire connaître la doctrine spirituelle de Nicolas Cabasilas, je mentionnerai en particulier :

1) le P. Broussaleux, A. A., auteur d'une traduction française de *La Vie en Christ*, publiée par la revue *Irénikon* en 1932. Traduction très brillante mais trop libre hélas ! pour dispenser de recourir au texte grec ;

2) une traduction allemande de *La Vie en Christ* par Gerhard Hoch, qui a été publiée en 1957 dans une édition populaire au *Volkliturgisches Apostolat* à Munich, et est précédée d'une introduction de Endre von Ivánka ;

3) le P. Salaville, qui a analysé la doctrine spirituelle de Cabasilas dans des articles très substantiels : *a) Le Christocentrisme de Nicolas Cabasilas* (*Échos d'Orient*, 1936) ; *b) Dictionnaire de spiritualité*, article *Cabasilas* ; *c)* Introduction à la traduction française de l'*Explication de la divine Liturgie* (*Sources chrétiennes*, Paris, 1943) ;

4) enfin feu Mme Lot-Borodine, qui a consacré une série d'articles à l'étude de la théologie sacramentaire de Cabasilas dans la *Revue des Sc. phil. et théol.* (1936 et 1937), dans *Irénikon* (1936, 1954) et dans *Dieu Vivant* n° 24, 1953. Un ouvrage posthume sur la vie et l'œuvre de Nicolas Cabasilas, auquel elle tenait particulièrement, vient de paraître aux éditions de l'Orante à Paris : *Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle : Nicolas Cabasilas*.

2. Je remercie le R. P. Cyprien Kern pour les indications précieuses dont il m'a fait part et dont certaines m'avaient tout d'abord échappé, car Cabasilas ne cite presque jamais ses sources.

personnelle et détermine l'orientation mystique de sa théologie sacramentaire. Ses grands auteurs chrétiens sont saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nazianze, le grand maître spirituel des byzantins (catéchèse sur le baptême), saint Jean Chrysostome (catéchèses baptismales récemment découvertes à Stavronikita). Ensuite l'Aréopagite, qui n'est cité expressément que deux ou trois fois, mais dont la synthèse sacramentaire ainsi que celle de saint Maxime le Confesseur est sous-jacente à la *Vie en Christ*. Si Cabasilas se distingue des auteurs du IVe siècle par le fait qu'il n'écrivait pas à proprement parler des catéchèses et qu'il omettait souvent de décrire le rituel proprement dit, par ailleurs, il se rapproche d'eux par le caractère pastoral et ecclésial de ses écrits. D'autre part, on retrouve chez lui le vocabulaire non pas apophatique, mais mystique de Denys et de Maxime : *ἔρως, φίλτρον* pour amour, les superlatifs de vénération formés à partir du préfixe *ὑπέρ* (supracéleste, surnaturel), les énergies (non pas dans le sens des énergies en Dieu de Palamas, mais des dons divins qui se déversent par les sacrements), *πρόοδος, Παραδείγματα* (sans qu'il soit cependant possible d'y déceler une influence du néoplatonisme, comme ce serait le cas chez Denys).

L'influence de la théologie palamite est difficile à déterminer. Cabasilas ne parle jamais d'essence et d'énergies en Dieu (bien que cette distinction remonte déjà aux Cappadociens), ni de la lumière thaborique de la Transfiguration (bien que le thème de la lumière lui soit familier), ni de la méthode hésychaste de l'oraison spirituelle (bien que la prière soit considérée par lui comme l'un des moyens de l'homme pour conserver la grâce des sacrements et qu'il insiste sur le fait que Jésus-Christ occupe toutes les issues de notre corps, et devient notre propre respiration). Pourtant dans l'essentiel, la sotériologie et l'anthropologie de Cabasilas et de Palamas sont les mêmes (unité du composé humain, corps, âme et esprit ; divinisation de l'homme, corps y compris, comme le but suprême de l'économie du salut et des sacrements ; doctrine de la synergie ou coopération de l'homme avec Dieu dans le salut ; union intime avec le Christ par la grâce du Saint-Esprit ; dimension ecclésiale et eucharistique de toute la théologie).

II. Onction chrismale et baptême.

Dans l'Église primitive, la théologie de l'onction chrismale et de l'imposition des mains était si intimement intégrée dans la totalité de la catéchèse baptismale que tout essai de différenciation trop tranchée des dons et des effets du baptême et de ceux de la chrismation risque d'aboutir soit à dénigrer le baptême proprement dit [1] soit au contraire, à minimiser l'apport nouveau et particulier de l'onction chrismale et de l'imposition des mains [2]. Saint Cyrille de Jérusalem (ou peut-être son successeur Jean de Jérusalem) et Théodore de Mopsueste sont les premiers à avoir consacré une catéchèse entière au rite de l'onction et du sceau de la confirmation. Saint Athanase d'Alexandrie, saint Jean Chrysostome, les Cappadociens, saint Ambroise de Milan, saint Augustin ne dissociaient jamais dans leurs sermons l'exégèse chrismale de l'exégèse baptismale dans sa totalité. Aussi, la terminologie et le symbolisme baptismal s'étendent-ils au rite de l'onction chrismale, et tous les rites de l'initiation, onction y comprise, sont inclus dans l'appellation du baptême. Telle était la tradition primitive, tel est encore l'usage dans l'Orient chrétien, où l'Église doit même réagir contre l'ignorance des fidèles concernant non seulement la signification théologique de la confirmation, mais même son existence comme sacrement particulier et indispensable pour la réception du sceau du Saint-Esprit.

Quelle est donc la position de Cabasilas devant ce problème complexe des rapports de l'onction et du baptême ? Il est certain que Cabasilas considérait l'onction chrismale comme un sacrement distinct du baptême, non pas tant au point de vue du rituel (car les deux sacrements sont liés dans l'office du baptême) qu'au point de vue de l'interprétation théologique et de la détermination des effets propres qui lui sont attachés.

1. Cfr A. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism*, Londres, 1891 ; et dom G. Dix, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, Londres, 1946.

2. G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit*. Londres, 1951. Sur les diverses attitudes envers la confirmation et sa relation au baptême, on pourra consulter l'article du P. Camelot, *Sur la théologie de la confirmation*, dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1954, pp. 637-657.

Cabasilas insiste d'une part sur l'action régénératrice de l'eau baptismale, le don de l'existence nouvelle dans le baptême où nous sommes associés à la mort et à la résurrection du Christ, où nous nous conformons au Christ par la genèse de facultés spirituelles, de sens nouveaux, d'énergies divines qui nous deviennent propres. D'autre part, c'est à partir du rituel de l'onction chrismale que Cabasilas construit sa théologie des énergies spirituelles, établies en nous par le baptême, mais mises en branle par la réception du sacrement, des sens spirituels qui deviennent actifs et capables de percevoir la lumière du Christ, sa bonne odeur, sa splendeur. D'une part donc, le baptême régénère, crée l'être nouveau, engendre à la vie spirituelle par l'action indivise des trois personnes de la Sainte Trinité. D'autre part, l'onction chrismale perfectionne, développe le nouveau-né à la vie en Christ, infuse en lui les dons du Saint-Esprit. Nous trouvons chez Cabasilas une vision remarquable de la *progression* dans la vie en Christ par la réception successive des sacrements, baptême, chrismation, et enfin Eucharistie, qui parfait l'union, introduit définitivement en nous Jésus-Christ [1]. Ce caractère progressif, ascensionnel de sa trilogie sacramentaire permet d'une part de mettre en valeur l'apport positif, nécessaire et irremplaçable de chaque sacrement ; d'autre part de montrer en quoi chaque étape de la vie sacramentaire est insuffisante en soi, le baptême étant inopérant sans la grâce particulière de l'onction chrismale, et l'onction elle même étant incapable d'assurer la plénitude de la vie en Christ, malgré la richesse et la profusion des dons qui lui sont propres. Seule l'Eucharistie nous unit vraiment, hypostatiquement au Christ et transforme notre nature corruptible et mortelle en le temple vivant du Christ, la seule vraie demeure de la divinité, dira Cabasilas.

1. Cabasilas rapproche les trois sacrements en une trilogie sacrée (de même que saint Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste ou le Pseudo-Aréopagite), mais il propose comme fondement théologique de ce rapprochement les paroles de saint Paul sur l'Aréopage (*Act.* 17, 24) : « Par lui (par ces signes sacrés), nous vivons (Eucharistie), nous nous mouvons (chrismation) et nous sommes (baptême) ». Cfr P. G., 150, 504 A.

III. Vénération du chrême consacré.

Le saint chrême, le *μύρον* consacré, est depuis l'antiquité chrétienne l'objet d'une vénération particulière de l'Église d'Orient. Parfois même il est comparé aux dons eucharistiques. Nous trouvons chez saint Cyrille de Jérusalem [1] et chez Denys l'Aréopagite [2] une doctrine de la présence réelle du Saint-Esprit dans le chrême consacré, présence parallèle à celle du Christ dans l'Eucharistie. Le chrême, de même que le pain et le vin, est consacré par une épiclèse, prière adressée à Dieu le Père, où l'Église le supplie d'envoyer le Saint-Esprit sur l'huile parfumée et d'en faire le réceptacle de la grâce trinitaire. L'épiclèse chrismale est pour Cabasilas une confirmation éclatante de l'ancienneté et de la nécessité de l'épiclèse eucharistique : « La preuve en est encore, dit-il, que le saint chrême, que le bienheureux Denys déclare être du même ordre (*ὁμολογές*) que la divine communion, est, lui aussi, sanctifié et consacré par la prière. Que cette prière soit efficace et consécratoire, aucun doute pour les croyants » [3]. Notons à ce propos les superlatifs de vénération que Cabasilas applique au chrême : le chrême sacré (*ἱερόν*), l'onction sacrée, le chrême divin (*θεῖον*), très divin (*θειότατον*), très saint (*πανάγιον, παναγές, Παναγέστατον*), supracéleste (*ὑπερουράνιον*) [4].

IV. Théologie de l'onction.

Nous prendrons comme point de départ de la doctrine chrismale de Cabasilas sa distinction fondamentale entre les *effets spirituels* de l'onction chrismale d'une part, et la *présence* du Christ dans le chrême, auquel le Christ s'identifie. « L'œuvre du sacrement, dit Cabasilas, est de communiquer les énergies

1. *IIIe catéchèse mystagogique sur le Saint-Chrême*, § 3 ; P. G. 33, 1092 A. Cfr Grégoire de Nysse, P. G., 46, 584 C.
2. *Hiérarchie ecclésiastique*, IV, III, 10 ; P.G., 3, 484 AB ; également *ibid.*, IV, 1 ; IV, III, 4 ; P. G., 3, 472 D ; 477 B (emploi du terme *ὁμοταγής*).
3. *Explication de la divine Liturgie*, P.G., 150, 432 ; trad. franc. de S. Salaville (Sources chrétiennes, 4), Paris, 1943, pp. 154-155.
4. P.G., 150, 628 B ; 577 B ; 545 B ; 577 A ; 569 A ; 432 B ; 577 C ; 58 1C ; 628 D ; 496 C.

du Saint-Esprit. Mais c'est le Seigneur Jésus lui-même qu'introduit le chrême »[1].

Certes, toute distinction bien tranchée entre effets spirituels d'une part et présence du Christ dans le chrême d'autre part, serait artificielle et ne correspondrait pas au caractère synthétique et vivant de la théologie de Cabasilas. Le Christ n'est-il pas le seul et unique Don du Saint-Esprit, résumant en soi toutes les grâces, les vertus et les énergies spirituelles infuses dans le chrême et que Cabasilas nous énumère en détail ? L'Esprit-Saint n'est-il pas l'Esprit du Christ, reposant hypostatiquement en lui et témoignant de lui dans le monde, l'Esprit d'adoption que le Christ lui-même nous communique, et qui, à son tour, nous incorpore au Christ ? L'énumération par Cabasilas des effets spirituels de l'onction ne sera donc pas à considérer comme une dissociation de l'œuvre des personnes divines, mais plutôt comme une explicitation de la présence vivante du Christ dans l'initié. Tous les sacrements, dit-il d'ailleurs, sont l'œuvre du Christ. Chacun d'eux possède son action propre, mais la communication de l'Esprit et de ses dons dépend du très saint chrême[2].

Cabasilas explicite et développe la doctrine traditionnelle de l'Église, où d'une part le myron évoque la présence du Christ, sa bonne odeur[3], d'autre part le myron est l'instrument de la communication des dons du Saint-Esprit. Ces deux aspects, christologique et pneumatologique, de l'onction chrismale se complètent mutuellement. Cabasilas rappelle d'ailleurs le fondement trinitaire de la vie sacramentaire, tout d'abord à propos de la triple immersion baptismale, puis en parlant de l'onction : « La Trinité toute entière, affirme-t-il, accomplit la restauration des hommes, mais l'auteur propre en est le Verbe seul, car par

1. *Ibid.*, 573 A.
2. *Ibid.*, 577 C.
3. *II Cor.* 2, 15. Les Pères de l'Église nomment souvent le Christ la « bonne odeur », par exemple saint Cyrille de Jérusalem (P.G., 33, 331 A), S. Grégoire de Nysse dans le *Commentaire sur le Cantique*, à la suite d'Origène (P.G., 44, 781 B ; 821 A ; 824 D). Voir pour plus de détails sur la théologie de l'odeur chez Grégoire, J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris, 1944, pp. 238 et 246. Enfin le Ps.-Aréopagite : P.G., 3, 404 C ; 473 BC ; 476 A ; 477 C ; 480 AB ; 481 D.

l'assomption de la chair humaine, par ses souffrances, sa mort et sa résurrection, il a régénéré le genre humain et a instauré le baptême comme une nouvelle naissance et une nouvelle création » [1].

V. L'ONCTION CHRISMALE — PRÉSENCE DU CHRIST.

L'onction chrismale dans le baptême reproduit en mystère l'onction du Christ par le Saint-Esprit : « Le Christ lui-même, dit notre auteur, a reçu le chrême, non par une onction sur sa tête, mais par le Saint-Esprit, car il est devenu un trésor d'énergie spirituelle à l'égard de la chair qu'il a assumée » [2]. Cabasilas reproduit ici presque mot pour mot l'enseignement de saint Cyrille de Jérusalem dans la 3e Catéchèse mystagogique : « Le Christ, disait saint Cyrille, n'a pas été oint par les hommes d'une huile ou d'un parfum corporel, mais le Père lui-même, en l'établissant Sauveur de l'univers, l'a oint de son Saint-Esprit » [3]. Le chrême de l'onction est donc le symbole de la descente du Saint-Esprit, et de son inhabitation dans la chair divinisée de Notre Sauveur. Mais de quelle descente du Saint-Esprit peut-il être question au sujet du Christ, en qui selon saint Paul « habite corporellement toute la plénitude de la Divinité » (*Col.* 2, 9) ? Cabasilas précise bien que la descente du Saint-Esprit s'est effectuée non pour notre Sauveur, mais à cause de la chair qu'il avait assumée, et par conséquent pour le salut de l'humanité. Cet aspect sotériologique si traditionnel de la descente du Saint-Esprit sera repris dans la distinction originale que Cabasilas propose entre l'*Oint*, (le Christ) et l'*Onction* (le Chrisma) : « Il n'est pas seulement Oint (Christ), mais aussi Onction (Chrisma). Ton nom, dit (le Cantique) est comme un parfum répandu (1, 3). Il est Oint (Christ) dès le début (selon sa Divinité). Il devient Onction plus tard (par son incarnation) » [4]. Cette distinction de l'oint et de l'onction que Cabasilas reprendra un peu plus loin, à propos de la consécration de

1. P.G., 150, 533 A et 573 A.
2. *Ibid.*, 569 C.
3. P.G., 43, 1089 A.
4. P.G., 150, 569 C.

l'église, lui permet de mettre davantage en relief l'aspect christologique de l'onction chrismale. En effet, l'effusion du chrême ne communique pas seulement le Saint-Esprit, mais introduit le Christ en personne, car le Christ est le chrême, le myron. En premier lieu par sa Divinité, le Christ est myron éternel « qui demeure en soi-même » [1]. Ensuite, par l'Incarnation du Verbe, la nature humaine a reçu toute la plénitude de la divinité. « Alors le chrême (de la Divinité) s'est répandu dans la chair du Christ comme une onction et le Christ devient réellement et est appelé Onction » [2].

Cette identification du Christ et de l'onction est à souligner ; elle n'est pas traditionnelle, à ce qu'il semble. Les Pères désignaient plutôt le Saint-Esprit par le terme d'onction à la suite de l'apôtre Jean (*I Jn*, 2, 20 et 27). Le thème de l'onction sert à définir le rôle particulier des trois personnes de la Sainte Trinité dans l'économie de notre salut, du Père qui oint (*unctor*) du Fils qui est oint (*unctus*, Christ) et du Saint-Esprit qui est Onction (*unctio, chrisma*). Voilà pourquoi onction ou chrême désigne dans la littérature patristique de préférence le Saint-Esprit qui demeure hypostatiquement dans le Verbe Incarné, et qui donne aux fidèles d'être chrétiens, oints, christs (saint Cyrille de Jérusalem).

En devenant Onction, dit en substance Cabasilas, c'est-à-dire en devenant source de déification de la nature humaine assumée par lui, le Christ a détruit non la distance, mais la dissemblance entre Dieu et l'homme, dissemblance due à la nature, au péché et à la mort, car le Christ a uni à Dieu la *nature* humaine, a supprimé le *péché* par sa mort et a vaincu la *mort* par sa résurrection.

Cette interprétation sotériologique de l'onction appartient en propre à Cabasilas. Mais il est à remarquer qu'il passe sous silence le thème patristique si important du Baptême du Christ au Jourdain qui est généralement considéré par les Pères comme 1° la manifestation de la Sainte Trinité, 2° la manifestation de

1. *Ibid.*, Cfr aussi Pachymère, P. G. 3, 497 A C.
2. *Ibid.* et 572 A, 580 BC.

Jésus au monde comme Messie, 3° la préfiguration de la glorification finale du Christ dans la Passion, la Résurrection et l'Ascension à la droite du Père, 4° la sanctification des éléments cosmiques, et 5° le prototype de notre baptême d'eau et d'Esprit. C'est également à propos du baptême du Christ que les Pères insistaient le plus sur l'aspect économique et sotériologique de la descente du Saint-Esprit sur le Christ : « Le Christ n'avait pas besoin du baptême, disait saint Jean Chrysostome, mais c'est plutôt le baptême qui avait besoin de la puissance du Christ »[1]. Chrysostome écrivait encore que « le Saint-Esprit était descendu dans le Jourdain non parce que Jésus en avait besoin, mais pour le témoignage ; non pour le sanctifier, car il est le Saint et le Sanctificateur de tous, mais pour témoigner de sa mission »[2]. «Sans mon baptême, faisait dire au Christ saint Éphrem, le don de la régénération n'est pas possible... Si je n'accepte pas le baptême, les eaux n'auront pas le pouvoir d'engendrer des fils immortels »[3].

Cabasilas nous enseigne les mêmes réalités que les Pères, mais dans un langage parfois différent. Son interprétation sotériologique de l'onction, comme manifestation de la présence vivifiante du Christ dans la nature humaine, déifiée par l'effusion de sa Divinité en est un exemple saisissant. Mais cette présence du Christ par l'onction dans les fidèles n'est encore que partielle. Ce n'est que dans la communion eucharistique que, selon Cabasilas, elle atteindra sa plénitude et sa perfection.

VI. Effets spirituels de l'onction chrismale.

L'onction, dit Cabasilas, rend parfait (τελειοῖ) le néophyte en lui communiquant les énergies, les activités nécessaires pour vivre dans le Christ[4]. Cabasilas n'insiste pas davantage sur le thème de perfectionnement qui est d'ailleurs sous-jacent à

1. *Comm. sur S. Jean*, P.G., 59, 110.
2. *Comm. sur Isaïe*, Éd. vénitienne, 1887, p. 441.
3. *Homiliae in festum Epiphaniae*, 14, 26, 32 ; Lamy, *S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones inediti*, I ; Malines, 1862, pp. 122-124.
4. P.G., 150, 504 A.

toute sa théologie de l'onction, comme nous allons le voir maintenant. Il s'arrête avec prédilection sur la doctrine patristique des sens spirituels, déposés dans l'âme par le baptême et s'épanouissant dans le don de l'onction. Par tous nos sens transfigurés, nous recevons le Christ, le goûtons comme une nourriture, percevons la bonne odeur de son parfum divin, entendons sa parole de vie, le respirons, le revêtons comme un vêtement. Cette doctrine des sens spirituels remonte à une très haute antiquité et les écrits d'Origène, de Grégoire de Nysse, de l'Aréopagite, de saint Maxime, de saint Siméon le Nouveau Théologien et de saint Grégoire Palamas sont suffisamment connus. La *Vie en Christ* de Cabasilas contient de très belles pages sur cette doctrine des sens spirituels, à propos de la vie sacramentaire en général et des trois sacrements de l'initiation en particulier : « La vie future, dit Cabasilas au début du 1er livre de la *Vie en Christ*, ne pourrait pas donner la béatitude à des êtres dépourvus des facultés et des sens indispensables à cette nouvelle existence » [1]. « L'organe de la vue ne se crée pas automatiquement dès lors que la lumière paraît ou que le soleil répand ses rayons éclatants, pas plus qu'un être privé de l'odorat ne sentirait un parfum, même abondamment répandu dans l'air [2] ». Plus loin il montre comment le Christ supplée à tous les éléments indispensables à notre vie : « Le Sauveur vient en tout et toujours si bien en aide à ceux qui lui sont unis, qu'il répond, à lui seul, à tous leurs besoins. Il est tout pour eux, et ne les laisse pas détourner leurs regards ou leurs désirs vers quoi que ce soit d'autre que lui. Car il n'y a rien dont les saints puissent éprouver le besoin, qu'il ne le soit lui-même. Il engendre, il fait grandir, il nourrit, il est la lumière et la respiration, il se fait leurs propres yeux, les éclaire de nouveau par soi-même, leur accorde de le voir. Il est à la fois celui qui nourrit et la Nourriture, il distribue lui-même le Pain de Vie, il est lui-même ce qu'il distribue ; il est Vie pour ceux qui vivent, et Parfum (μύρον) pour ceux qui respirent, Vêtement pour ceux qui désirent le revêtir. C'est par lui que nous sommes capables de marcher, il est lui-même

1. *Ibid.*, 493 B.
2. *Ibid.*, 496 A.

la Voie, le Pied-à-terre pendant la marche et le Terme du voyage » [1].

Dans le second Livre du même ouvrage, où Cabasilas décrit l'état spirituel des néophytes, il applique au baptême sa doctrine des sens spirituels : « La vie en Christ, dit-il, qui dépasse tout entendement humain, est la vie du siècle à venir et préparation pour une autre vie (*Hébr.* 6, 5). De même qu'il n'est pas possible ici-bas de se faire une idée de la sensation visuelle ni de l'éclat des couleurs tant qu'on n'est pas sorti vers la lumière, et de même que ceux qui dorment ne peuvent voir ce que voient les éveillés, ainsi il est impossible de connaître dès ici-bas ni la nature ni la perfection des organes et des énergies nouvelles, exclusivement destinées à nous aider à atteindre la vie future, car nous manquons de la lumière appropriée... » [2].

C'est par l'onction chrismale que sont mis en branle et se développent les sens spirituels infusés en nous dans les eaux du baptême. En cela l'onction peut être considérée comme le sacrement de la croissance spirituelle et peut même s'opposer ou du moins clairement se distinguer du baptême, sacrement de la naissance spirituelle.

Les sens spirituels se développent, deviennent actifs et capables de percevoir le surnaturel. Ainsi que l'écrivait Mme Lot-Borodine dans un très bel article consacré à l'onction chez Cabasilas, « c'est la mise en mouvement des puissances surnaturalisées, de toutes les énergies infuses dans le bain sacré » [3]. Voici ce qu'en dit Cabasilas lui-même :

« Le parfum (*μύρον*) est répandu et sa bonne odeur a tout empli, il ne reste qu'à le respirer ; ou plutôt, ce n'est pas notre respiration, car même la faculté de respirer nous a été donnée par le Sauveur, tout autant que la faculté d'être libérés et illuminés. Car la Lumière, en venant au monde ne s'est pas seulement manifestée, mais y a préparé la vision ; il n'a pas seulement répandu le Parfum, mais en a donné l'organe de perception » [4].

1. *Ibid.*, 500 D - 501 A.
2. *Ibid.*, 548 B.
3. M. Lot-Borodine, ***La Grâce** déifiante des sacrements d'après Nicolas Cabasilas*, dans *Rev. des Sc. phil. et théol.*, 26 (1937), p. 698.
4. P.G., 150, 537 CD.

« Le chrême, dit-il encore un peu plus loin, introduit en nous le principe d'énergie et de mouvement (nous dirions d'actualisation des facultés spirituelles) »[1]. « Le chrême divin met en branle (rend actives) les énergies spirituelles, l'une ou l'autre, ou bien plusieurs à la fois, selon les dispositions de chacun »[2].

A travers tous ces textes, Cabasilas exprime l'idée d'une énergie particulière de l'onction, d'une faculté spécifique d'actualisation des puissances infuses dans le néophyte. C'est à la lumière de cette doctrine bien traditionnelle que nous pouvons comprendre l'insistance particulière de Cabasilas à justifier l'usage byzantin de ne pas rebaptiser les apostats revenus à résipiscence, mais de les réintégrer dans la communion de l'Église par la réitération de l'onction chrismale. Seul le baptême, dira Cabasilas en substance, confère un sceau indélébile que même l'apostasie ne peut effacer. Par le baptême nous recevons la nouvelle existence, des sens spirituels sont engendrés en nous et nous n'y pouvons rien. Mais après que ces sens aient été atrophiés par l'apostasie, l'onction chrismale leur rend leur vitalité primitive, et les met de nouveau en branle pour l'activité spirituelle[3].

Notons à ce propos que Cabasilas ne connaît pas la notion de caractère indélébile de l'onction chrismale. D'ailleurs la théologie même du sceau chrismal, de la sphragis lui est étrangère, ainsi que l'ont remarqué le P. Jugie et le P. Salaville[4]. Il ne mentionne qu'une seule fois le sceau chrismal à propos de la formule sacramentaire que prononce le ministre du sacrement[5]. Ceci est d'autant plus inexplicable que les Pères de l'Église primitive, l'Aréopagite et ses commentateurs donnent à la sphragis une place importante, ainsi d'ailleurs que Siméon de Thessalonique, dont Cabasilas fut l'une des sources principales[6]. Ce n'est qu'à

1. *Ibid.*, 522 C. Cfr encore 569 A, 577 A.
2. *Ibid.*, 569 A.
3. *Ibid.*, 545 A - 548 A.
4. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III, p. 48 ; S. SALAVILLE, *Explication de la divine Liturgie*, p. 22.
5. P.G., 150, 569 B.
6. S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, P.G., 33, 360 A, 429, 432, 476, 486, 1008, etc. *Constitutions apostoliques*, II, XXXII, 3 (Éd. Funk, I, p. 115) ; III, XVI, 4 (Ibid., p. 210-211), etc.

propos du baptême que Cabasilas mentionne la sphragis, empreinte royale du Christ que le néophyte reçoit par l'immersion [1].

En ce qui concerne la présence spécifique du Saint-Esprit dans l'onction, Cabasilas n'innove pas et reprend simplement la doctrine traditionnelle sans toutefois l'approfondir : « Le Paraclet, dit-il, descend de nos jours sur les initiés de même que jadis il descendait par l'imposition des mains des apôtres sur les néophytes » [2]. Il appelle l'onction chrismale « communication du Saint-Esprit », « l'effusion du Saint-Esprit sur toute chair » [3]. C'est également en raison du Saint-Esprit que le Christ (l'Oint) était devenu Onction et trésor d'énergie spirituelle. Nous retrouvons donc de nouveau la relation sacramentelle entre l'onction du Christ par le Saint-Esprit et celle des chrétiens, relation si familière à la tradition chrétienne.

VI. Réalisme de Cabasilas au sujet des effets spirituels de l'onction chrismale.

La valeur pastorale de la doctrine de Cabasilas sur l'onction chrismale consiste en ce que sa synthèse théologique est avant tout le fruit de son expérience vivante et personnelle et de sa participation intime, et parfois même passionnée, à la vie politique et religieuse de son époque. Il ne pouvait pas ne pas ressentir douloureusement le contraste saisissant et tragique entre la profusion des dons spirituels et de la charité des premiers chrétiens et le relâchement et la tiédeur des chrétiens de son époque. N'est-ce pas le christianisme, se demande-t-il, qui aurait perdu sa vitalité ? Le sacrement de l'onction, source de tant de dons spirituels et de prodiges dans l'Église primitive, n'est-il pas devenu inopérant et inutile ?

C'est en réponse à ces questions que Cabasilas distingue entre la puissance objective et divine du sacrement, *ex opere operato*, dirions-nous, et le caractère relatif de son action dans les fidèles,

1. P.G., 150, 528 A.
2. *Ibid.*, 569 A.
3. *Ibid.*, 572 C.

selon la mesure de notre coopération, *ex opere operantis*. Cabasilas développe ici la doctrine commune de l'Église sur la « synergie » ou coopération de la grâce divine et de l'effort humain libre et persévérant. C'est en particulier par l'intermédiaire des sacrements que la grâce divine peut agir sur l'homme, mais ceux-ci, et en l'occurrence, l'onction, ne sont efficaces que dans la mesure de la coopération de l'homme avec Dieu.

« Dans les premiers temps, dit l'auteur de la *Vie en Christ*, ce sacrement (de l'onction) dispensait aux baptisés les dons de guérisons, de prophéties, de langues, etc, ce qui manifestait clairement à tous la gloire surnaturelle du Christ. Ces dons étaient indispensables à l'époque de la fondation du christianisme et de l'instauration de la piété ». Cabasilas souligne ici le rôle pédagogique des dons de l'Église primitive. Mais même maintenant ces charismes ne sont pas taris et Dieu les accorde aux saints ; ceux-ci continuent à opérer des miracles : « Depuis lors, dit-il, certains en furent favorisés, et dans un passé tout récent, et même de nos jours : ils ont prédit l'avenir, chassé les démons, guéri les malades par leur prière, non seulement de leur vivant, mais même du fond de leurs tombes, car l'énergie spirituelle ne quitte pas les bienheureux, même après leur mort » [1].

Mais ce ne sont pas les miracles, ni les dons extraordinaires et passagers de langues ou de prophéties qui, de l'avis de Cabasilas, constituent le but essentiel de notre progression spirituelle. Dans un esprit tout paulinien, Nicolas Cabasilas insiste sur la prééminence de fruits du Saint-Esprit, tels que la charité, la joie, la paix, la patience, la bonté, la miséricorde, etc., dons « ordinaires » et permanents dans l'Église, indispensables à la vie spirituelle de tous les chrétiens sans exception : « Ce que le chrême accorde toujours aux chrétiens, dit-il, ce dont tous les temps furent marqués, ce sont les dons de piété, de prière, d'amour, de pureté intérieure, et d'autres vertus, si utiles à ceux qui les reçoivent... » [2].

Pourquoi donc, se demande Cabasilas, l'onction chrismale,

1. *Ibid.*, 573 B.
2. *Ibid.*, 573 C.

source de tant de bienfaits, demeure-t-elle si souvent inopérante ? Il y voit deux raisons principales :

1) L'âge trop précoce des confirmés, et, par conséquent, leur incapacité à prendre conscience de la grandeur du sacrement.

2) Leur manque de préparation, et surtout leur perversion ultérieure [1].

Ainsi, le sacrement de l'onction est efficace et indispensable pour la plénitude de la vie chrétienne : « Ce sacrement n'est pas vain, dit-il, mais de même que par l'ablution sacrée nous obtenons la rémission des péchés, qu'à la sainte Table nous recevons le Corps du Christ, ainsi les chrétiens doivent accepter le très divin chrême et participer ainsi aux dons du Saint-Esprit » [2].

Non seulement Cabasilas affirme l'efficacité du sacrement de l'onction, mais il insiste sur la nécessité de croire que tous les dons spirituels que Dieu accorde aux chrétiens sont assurés par l'intermédiaire du chrême sacré : « Il faut croire que c'est bien par le chrême que tel ou tel don a été accordé au chrétien, même si ce don ne s'est manifesté que plus tard » [3]. « A quoi bon, en effet, recevoir le sacrement, si d'une part il ne peut mettre en branle les énergies spirituelles de l'initié au moment même de la collation, et si, d'autre part, on ne peut lui attribuer l'activité spirituelle des fidèles plus tard ? A quoi bon cette initiation du chrême divin, si celui-ci n'est pas à même de procurer ce pourquoi on le reçoit ? » [4]

Cette exhortation de Cabasilas à prendre conscience de l'importance fondamentale de l'onction chrismale, source des dons multiples du Saint-Esprit aux fidèles, est particulièrement valable dans les Églises orientales où, comme je l'ai dit au début, l'onction étant intégrée dans le rite de l'initiation, perd de son

1. *Ibid.*, 576 D. Il est intéressant de remarquer ici, de la part d'un des docteurs les plus autorisés de l'Église orientale, cette indépendance d'attitude vis-à-vis de la chrismation des enfants encore inconscients du mystère. Je ne pense toutefois pas qu'il ait en vue la pratique latine de la confirmation des adultes. Dans *La Vie en Christ*, il ne se réfère jamais aux usages sacramentaux propres à l'Église romaine.

2. P.G. 150, 573 D.

3. *Ibid.*, 576 D.

4. *Ibid.*, 577 A.

relief primitif et passe souvent même totalement inaperçue parmi la profusion des rites et des cérémonies du baptême. Seule une préparation liturgique et théologique adéquate des fidèles peut et doit remédier à cet état d'ignorance vis-à-vis de l'un des sacrements les plus importants dans la vie de l'Église.

VII. Conclusion : Onction chrismale et Eucharistie.

Mon exposé sur la doctrine chrismale de Cabasilas serait incomplet si je ne rappelais pour terminer l'orientation eucharistique de sa sacramentologie. Certes, le don de l'existence nouvelle, l'infusion et la croissance des énergies spirituelles dans le baptême et la chrismation sont, nous l'avons vu, la condition première de la vie surnaturelle. Mais c'est l'Eucharistie, dit-il, « qui est la perfection *(teleiosis)* de tous les autres sacrements ; elle intervient pour combler le vide qu'ils ne peuvent combler sans elle, apporte son concours pour faire resplendir à nouveau l'éclat conféré par les autres sacrements et obscurci dans la suite par les ténèbres du péché »[1]. Les Pères attribuent volontiers à la communion eucharistique ce caractère de perfection des autres sacrements, par exemple Denys, Maxime le Confesseur, Grégoire Palamas, Siméon de Thessalonique[2].

Pour Cabasilas, les sacrements de l'initiation, si grands soient-ils, ne jouent qu'un rôle instrumental, celui de rendre l'homme capable de recevoir le Christ, que ce soit par la régénération baptismale ou bien par les dons spirituels de la chrismation. C'est la communion eucharistique qui est le but suprême et l'essence même de notre vie en Christ : « Le Bienfaiteur lui-même, le Temple de la Divinité s'introduit en nous ». Les dons spirituels ne suffisent pas en eux-mêmes à nous accorder le salut. Cabasilas cite l'exemple de certains membres de l'Église de Corinthe : « remplis des dons du Saint-Esprit, jouissant des charismes de la prophétie, des langues», il n'en est pas moins

1. *Ibid.*, 585 C.

2. Ps.-Aréopagite, *Hierarch. eccl.* P. G. 3, 504 C. *Schol. Maxim. Confess.*, P. G. 4, 136 A. — Grégoire Palamas, *Confessio fidei*, P. G. 151, 766-767.

vrai qu'« ils étaient loin de mener une vie surnaturelle, à tel point qu'ils se défendaient mal de l'envie, des compétitions, des contestations ». Ils méritaient le reproche adressé par saint Paul d'être encore charnels et de marcher selon la chair, et ceci, bien qu'ils fussent spirituels à cause des dons reçus. « Mais, dit-il, cela n'était pas suffisant pour chasser de l'âme toute vanité ».

« Au contraire, nous enseigne-t-il au sujet de l'Eucharistie, il est absolument impossible que ce sacrement soit efficace et laisse néanmoins subsister l'ombre d'une imperfection dans ceux qui y communient. La raison en est que par l'Eucharistie, c'est le Christ lui-même qui demeure en nous. Or, le Christ présent, de quoi manquerions-nous, et quels biens nous feraient défaut... ? Plus rien ne peut subsister, plus rien ne peut être introduit dans notre cœur, lorsque le Christ l'emplit de sa présence, pénètre par toutes les issues, occupe notre fond intime, et nous enveloppe de toutes parts... » [1].

Boris BOBRINSKOY.

---

1. P.G. 150, 581 B - 585 B et 552 B. *Explication de la divine Liturgie*, P.G. 150, 485 B - 488 D.

Dans la 2e partie du récent ouvrage de Mme Lot-Bordine (v. plus haut, p. 6, n. 1, no 4), ouvrage, consacrée à la doctrine sacramentaire de Cabasilas, le 3e chapitre est intitulé : *La chrismation ou myron, mystère de l'espérance-fortitude*. C'est une réimpression de l'excellent article paru dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 26 (1937), pp. 693-712, dont je me suis maintes fois inspiré dans la présente étude.

Pourquoi une « Introduction à l'Œcuménisme » ?

Après l'ouvrage fondamental du P. Congar « *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique* » paru il y a plus de vingt ans (1937), et celui plus récent du Chan. G. Thils « *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique* » (1955) [1], voici, dans la littérature catholique de langue française, une troisième étude qui se présente sous un jour nouveau : « *Introduction à l'œcuménisme* », du P. M. Villain [2]. Ce n'est plus de doctrine ni d'information qu'il s'agit exclusivement, mais bien plus d'apostolat engagé des chrétiens, et spécialement des catholiques, dans les voies concrètes du rapprochement confessionnel [3].

L'auteur, qui nous avait donné il y a près de deux ans une biographie émue et bienfaisante du saint œcuméniste lyonnais,

1. Ajouter aussi, plus bref et plus abordable, R. AUBERT, *Problèmes de l'Unité chrétienne, Initiation*. Chevetogne, 1952. Du côté non catholique, on ne peut omettre de citer la grande histoire du mouvement œcuménique parue en collaboration et éditée par R. ROUSE et S. C. NEILL, *A History of the ecumenical Movement, 1517-1948*, Londres, 1954 ; qui vient de paraître également en traduction allemande, Goettingen, 1957 (cfr. *Irénikon*, 1958, pp. 387-388) et 1958.

2. MAURICE VILLAIN, *Introduction à l'Œcuménisme*. Coll. « Église vivante ». Tournai, Casterman, 1958 ; in-8, 260 p. — La *Radio-Vaticane* n'a pas craint d'être très laudative : « On ne saurait, avec plus de rigueur dans la pensée et plus de sérénité objective dans l'exposé, avec plus de clarté précise, aborder ce douloureux chapitre de l'histoire présente de l'Église chrétienne. Cet ouvrage mérite de devenir un des classiques en la matière ». Cfr *Études*, 9e p. des annonces du no de janvier 1959.

3. A vrai dire, plusieurs chapitres de ce livre avaient déjà été esquissés dans les *Chroniques de l'Œcuménisme* que son auteur fait paraître dans plusieurs revues. Nous nous rappelons particulièrement les pages si claires qu'il avait publiées, avec des illustrations évocatrices, dans la revue lyonnaise *Missi*, en janvier 1957.

l'abbé Couturier [1], a été poussé à continuer son œuvre d'une manière plus précise. « L'un des résultats de cette biographie, écrit-il, c'est qu'on nous réclama un autre livre où, de façon constructive, serait exposé le problème œcuménique dans ses principaux développements et sa situation actuelle ; un livre d'étude certes, mais aussi, précisait-on, un livre d'expérience, qui pourrait servir de guide à la fois au théologien dans le dialogue, au prêtre dans les incidences œcuméniques de son ministère pastoral, au laïc cultivé dans son comportement vis-à-vis de ses frères chrétiens, et qui serait pour tous une source d'émulation spirituelle » (p. 9).

Cependant, si l'ouvrage débouche dans l'apostolat en sa dernière partie (IVe partie : *L'Œcuménisme technique*) après quelques chapitres spécifiquement rattachés à la grandeur d'âme et au zèle de l'abbé Couturier, qui doit ici servir d'exemple, (IIIe partie : *L'Œcuménisme spirituel*), les deux premières parties constituent une initiation théorique qui a tout autant attiré notre attention (I. *Les grandes étapes du mouvement œcuménique;* II. *Connaître nos frères chrétiens*). L'ensemble de l'ouvrage nous a suggéré les quelques réflexions suivantes, plutôt qu'une recension ou une analyse proprement dite [2].

Qu'on ait réclamé ce livre à l'auteur, ne doit pas nous étonner ; il n'y a que lieu de nous en réjouir. On sait que la propagation de la vie de l'abbé Couturier par le P. Villain a atteint

1. MAURICE VILLAIN, *L'Abbé Paul Couturier, un grand apôtre de l'Unité chrétienne*. Coll. « Église vivante », Tournai, 1957.

2. Voici, un peu plus détaillé, le plan de l'ouvrage : I. *Les grandes étapes du mouvement œcuménique* : Les origines, les tâtonnements ; l'Assemblée d'Amsterdam et le Conseil œcuménique des Églises ; la Conférence de Lund ; l'Assemblée d'Evanston ; le dynamisme du Conseil œcuménique ; son organisation. (Appendices : l'Église de l'Inde du Sud ; les facteurs non théologiques de division) — II. *Connaître nos frères chrétiens* : Approches spirituelles du protestantisme ; Approches spirituelles de l'anglicanisme, de l'Orthodoxie, du catholicisme (témoignage protestant) — III. *L'Œcuménisme spirituel* : Le Mystère de l'Unité chrétienne ; l'émulation spirituelle ; de quelques déficiences à surveiller dans notre comportement catholique ; la semaine de l'Unité chrétienne. — IV. *L'œcuménisme technique* : la formation de l'ouvrier ; recherche d'une théologie œcuménique ; le dialogue œcuménique. — Conclusion : Nos raisons d'espérer. (Guide bibliographique, 13 pages). (Un certain nombre de pages de la IIIe partie eurent rendu l'ouvrage plus équilibré en figurant dans un Appendice).

un très grand nombre de milieux, jusqu'à présent peu touchés par le problème œcuménique et situés à une distance assez éloignée des foyers spécialisés. L'information qui s'imposait est d'autant plus nécessaire que beaucoup de catholiques, élevés dans une apologétique unilatérale, risquent de mal comprendre la question et d'énoncer en formules maladroites et blessantes pour nos frères séparés leurs vœux et leurs prières. Si plusieurs ont réclamé cet ouvrage, c'est que, en vue d'un meilleur comportement, ils en avaient senti le besoin. L'auteur du reste met les points sur les *i* avec une audace parfois ingénue [1]. Il agit ainsi tout d'abord parce que son livre est le complément presque nécessaire de la biographie d'un apôtre au zèle incoercible et à l'audace d'un prophète dont l'influence doit se continuer, et en outre, parce que ceux qui sont stimulés à entrer dans le dynamisme du rapprochement tel qu'il se présente aujourd'hui, ont souvent besoin, nous venons de le suggérer, d'une information claire et vigoureuse. Tout le monde comprendra cependant que dans une question aussi délicate, et où il est tout de même nécessaire d'aller de l'avant, il importe de se guider avec circonspection et prudence. Le travail œcuménique restera encore un travail de gens qualifiés, et c'est finalement à ceux-ci que devrait surtout s'adresser le nouveau livre du P. Villain.

La leçon qui se dégage pour nous de cette étude est multiple, surtout en en comparant le message avec ce qu'était l'unionisme dans l'Église catholique il y a trente cinq ans, époque en laquelle on n'eût point imaginé un tel ouvrage.

I. Unionisme et Œcuménisme de jadis.

Un des faits les plus importants à constater tout d'abord est que, *contrairement à ce qui en était jadis, l'enquête unioniste* ne peut plus guère se porter aujourd'hui sur une confession déterminée sans englober d'une certaine manière toutes les autres. Il y a trente cinq ans, à l'époque qui suivit l'émigration russe et qui coïncidait, pour les catholiques, avec les premières années

1. Cfr spécialement *De quelques déficiences théologiques* ... pp. 162-167.

du pontificat de Pie XI, une attention très grande fut accordée dans notre Église au monde orthodoxe, aux Églises d'Orient séparées de Rome, et plusieurs œuvres furent entreprises pour la favoriser.

Jusqu'alors, on s'était souvent borné en ce domaine à la découverte d'une lointaine Église orientale, différente dans sa forme extérieure de celle de la latinité, et cette découverte se faisait généralement par un contact avec des Églises uniates, sans qu'on soupçonnât véritablement, derrière elles, l'existence d'une dissidence de quelque qualité spirituelle et religieuse.

Sans doute, d'autres tendances se faisaient jour aussi à partir du monde protestant, mais on les connaissait peu. Sans parler des célèbres conversations de Malines qui passionnèrent un moment l'opinion et furent du reste très discutées, on voyait déjà poindre alors les premières lueurs du Mouvement œcuménique, mais elles suscitaient dans le monde catholique une très grande réserve. On ne faisait guère la jonction entre l'importance que pouvait revêtir ce mouvement et les encouragements prodigués par le pape en vue du travail pour l'Unité centré sur l'Orient ; bien plus, on croyait facilement que l'œcuménisme falsifiait le problème et faisait retirer d'une main ce qu'on avait pu donner de l'autre. Que de fois n'avons-nous pas entendu alors des sympathisants nous dire, à propos de l'attention que nous prêtions aux Églises issues de la Réforme, et à leurs tendances vers l'unité : « Prenez garde ! Vous risquez de gâter votre labeur magnifique en vous tournant de ce côté-là » !

Le Pape Benoît XV qui avait été, au début de son pontificat (décembre 1914), sollicité par un grand projet de la *World Conference* pour l'Unité chrétienne émanant des épiscopaliens d'Amérique, avait cependant répondu en des termes réservés, sans doute, mais d'une très grande bienveillance, comme l'avait fait du reste peu de temps auparavant le Cardinal Gibbons [1].

1. Cfr P. BATTIFOL, *Une campagne américaine pour l'Union des Églises*, dans *Le Correspondant*, 10 juin 1919, p. 769 sv. — Il n'est pas inutile de rapporter ici la réponse, assez rarement citée, que fit remettre Benoît XV, par le Cardinal Gasparri, secrétaire d'État, aux membres de la *World Conference* : « Vous savez que les desseins des pontifes romains, leurs soins, leurs efforts ont toujours spécialement tendu à ce que l'Église unique,

Mais lorsque, en 1925-1927, les grandes conférences œcuméniques tinrent leurs premières assises (Stockholm 1925, Lausanne 1927), Pie XI, son successeur, crut devoir mettre résolument en garde tous les catholiques contre ces mouvements appelés alors du terme générique de « panchristianisme », et qui, pour autant qu'on les connaissait, ne pouvaient évoluer, semblait-il, que vers un libéralisme dangereux et un indifférentisme.

Il faut noter que l'encyclique *Mortalium animos*, qui parut en 1928, mit pratiquement fin aux déclarations unionistes que Pie XI avait jusque là prodiguées en parlant de l'Orient et des orientaux séparés. Le grand pape se préoccuperait alors d'un autre secteur, celui des Missions, que nous verrons tout à l'heure s'apparenter de plus en plus, dans le mouvement œcuménique, au problème de la réunion des chrétiens. On a pu croire que, en agissant ainsi, Pie XI avait laissé percer un ralentissement de zèle pour la cause unioniste proprement dite, et qu'il jugeait prématurés les encouragements par lui prodigués jusque là à cette cause. Il se tournait en conséquence vers une question non moins urgente, mais où il y aurait moins d'équivoque et où les ouvriers, mieux préparés, auraient les coudées plus franches. L'ombre de l'œcuménisme, à cette époque, paraissait ainsi une sorte de réfrigérant des enthousiasmes et, pour les chrétiens timorés, faisait un peu figure d'épouvantail. N'en percevaient la véritable portée que quelques personnalités de premier plan, qui, par leur clairvoyance, effrayaient leurs contemporains et suscitaient de l'inquiétude. Plusieurs d'entre eux, du reste, qui

instituée par Jésus-Christ et sanctifiée par son précieux sang, fût gardée et maintenue dans son intégrité, sa pureté, sa charité, que sa lumière brillât à tous les yeux, que sa porte restât largement ouverte à quiconque aspire à la sainteté sur terre et au bonheur dans le ciel. L'auguste Pontife a donc agréé votre projet d'examiner sincèrement et sans parti pris la forme essentielle de l'Église, et il espère que, en considérant sa beauté native, toutes les disputes cessant, vous coopériez à la concorde des volontés et à la restauration de l'unité de foi. Soyez remerciés d'avoir pensé à demander l'aide et l'appui du pontife romain, en lui communiquant votre projet. Sa Sainteté désire ardemment que le résultat de vos efforts réponde à votre attente, et Elle le demande au Christ Jésus avec d'autant plus d'instance qu'elle sait être en vertu de la promesse et de l'ordre du Christ lui-même le principe et la cause de l'unité de l'Église, étant le pasteur à qui ont été confiés tous les hommes » (*Ib.*, p. 798-790).

seraient plus tard reconnus comme des précurseurs, eurent à subir des coups durs.

II. Faits nouveaux depuis trente ans.

Aujourd'hui, la situation a singulièrement évolué. Tout d'abord, ce « panchristianisme » essentiellement vague, et dans lequel beaucoup ne voyaient que la création d'un front commun contre l'assaut du matérialisme athée, s'est mué progressivement en un ensemble de tendances beaucoup plus saines, où les éléments fondamentaux de la foi finiront sans doute par prendre le dessus.

A ce point de vue, fait dont on ne se rendait pas compte au début, la participation des Orthodoxes aux Assemblées œcuméniques, malgré les réserves qu'ils n'ont cessé d'y faire valoir — et peut-être en raison même de ces réserves — a eu l'avantage de mettre de plus en plus l'accent sur les données objectives de la doctrine des sept premiers conciles [1]. Sur ces points où leur foi était commune avec la nôtre, leur présence aux conférences

1. A la réunion du comité provisoire de *Life and Work* qui eut lieu à Peterborough (Grande-Bretagne) en 1921, une section avait déjà été créée pour les Orthodoxes. (Cfr Thils, *l. c.*, p. 20). A Stockholm, en 1925, des délégués orthodoxes furent officiellement présents — et parmi eux des membres haut placés de la hiérarchie — des patriarcats de Constantinople, d'Alexandrie et de Jérusalem des Églises bulgare, grecque, yougoslave, roumaine (Cfr A. Deissmann, *Die Stockholmer Weltkonferenz*, Berlin, 1926, p. 25). A Lausanne en 1927, à la Conférence de *Faith and Order*, la Russie de l'émigration fut présente en la personne du Métropolite Euloge et du P. S. Bulgakov (Cfr F. Siegmund-Schulze, *Die Weltkonferenz in Lausanne*, 1927, Berlin-Steglitz, 1927, p. 26). Les revues de l'Orthodoxie de l'émigration russe des années qui suivirent parlent abondamment des relations entre les Églises présentes à ces conférences ainsi que de celles entre l'Orthodoxie et l'Y.M.C.A. (Cfr *Irénikon*, 1930, p. 603 sv.). Leurs collaborateurs soulignent comme une lacune « le manque d'unité doctrinale aux grandes conférence interconfessionnelles » (V. Zenkovskij) ; « A l'encontre des protestants, les Orthodoxes ne doutent pas de la vérité chrétienne absolue et ne veulent pas la réduire à un minimum acceptable pour tous » (S. Četverikov, dans le *Vestnik*, organe du Mouvement des étudiants russes chrétiens, juillet, 1930, p. 3-7. Cf. *Irénikon*, *l. c.*, p. 607) etc. Ce sera un des *leitmotifs* de toutes leurs participations. — Cfr aussi les « Documents » publiés sous le titre *Les Églises orthodoxes et le Mouvement œcuménique*, dans *Istina*, 1955, pp. 93-106 et 180-214.

mondiales fut souvent jugée, pour certaines grandes questions, comme l'écho de ce que nous aurions pu y formuler. L'Orient et l'œcuménisme se rejoignaient ainsi par un chemin pour nous assez inattendu.

De plus, le développement rapide du mouvement créé par les grandes réunions internationales s'est imposé en quelques années comme un phénomène digne de respect. Ainsi par exemple, l'influence réciproque de ce mouvement et du mouvement missionnaire des Églises issues de la Réforme a attiré l'attention de tous. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Enfin, le succès et la propagation dans le catholicisme, de la semaine de Prière pour l'Unité, où toutes les confessions sont énumérées et expliquées, font que l'angle de vision des catholiques a cessé d'être limité, et qu'il englobe consciemment et volontairement dans son horizon et dans sa prière tous ceux qui appartiennent au Christ par la foi personnelle, bien que séparés sur l'objet de leur croyance et sur leur participation à la vie sacramentelle. Le succès de la Semaine de Prière est allé de pair, du reste, avec le développement du Mouvement œcuménique lui-même. Aussi il n'y a plus aujourd'hui d'intérêt possible dans aucun secteur du monde chrétien pour le problème de l'Unité, qui ne soit soutenu à la fois par cette prière et par ce mouvement, disons plus : qui ne doive être dominé par leur préoccupation.

Sans doute, la position de l'Église romaine sur la participation officielle de ses membres au mouvement œcuménique n'a point changé. Mais son attitude s'est doublée d'une attention nouvelle à son égard, qui s'est manifestée de diverses manières. La palpitation qui anime les non-romains dans leur désir de se rapprocher et de s'unir, est venue faire choc au cœur même du catholicisme. On ne peut plus aujourd'hui, en ces matières, se réfugier dans la négative [1]. Certains rencontrent des Orthodoxes, d'autres des

1. On sait qu'il existe, depuis quelques années, avec l'appui d'évêques de différents pays, une « Conférence internationale catholique pour les questions œcuméniques ». Dans son chapitre sur *La formation de l'ouvrier*, le P. Villain en fait mention après avoir parlé brièvement des différents centres unionistes existants dans le catholicisme (*Istina*, Chevetogne, Niederaltaich, *Unitas*) : Cette conférence, composée d'une cinquantaine de spécialistes du monde entier, se réunit en principe une fois l'an, sous la direction de Mgr Willebrands du *Philosophicum* de Warmond (Hollande),

anglicans, d'autres des réformés, d'autres encore des membres de sectes variées. Et la poussée des uns vers les autres, si puissante à l'heure actuelle, amène facilement, pour peu qu'on ait de l'information religieuse, la conversation et le dialogue sur des questions confessionnelles plus générales et sur un rapprochement de plus en plus désirable. Chacun connaît la dissidence par un côté et veut en savoir davantage.

Cet aspect de la question a été étudié par le P. Villain dans son ouvrage, et les chapitres qu'il y consacre à la connaissance mutuelle des chrétiens sont à la fois utiles et neufs. Son approche du protestantisme a l'avantage de mettre avec justesse l'accent sur les tendances modernes du renouveau spirituel dans le monde réformé (p. 91 sv). Son approche de l'anglicanisme, faite avec le concours de S. Cwertniak, est peut-être trop optimiste (pp. 97-112). Quant à ce qu'il dit de l'Orthodoxie, si le tableau historique, aux arêtes nettes, est suggestif par sa simplicité didactique qui souligne peut être presque trop certains éléments du cadre pour faire mieux saisir l'ensemble, les pages où il nous est parlé de la liturgie nous ont paru un reportage quelque peu édulcoré (p. 122 sv.), impression que l'on retire aussi de quelques paragraphes d'autres chapitres.

D'autre part, les approches spirituelles du catholicisme (témoignage protestant) nous sont livrées sous forme de lettre que deux pasteurs réformés, qui veulent garder l'anonymat, ont envoyée à l'auteur. Cette lettre représente vraisemblablement l'attitude la plus ouverte qu'on puisse trouver dans le monde protestant par rapport au catholicisme. Il faut savoir cependant que derrière ce témoignage, il y a toute une gamme de nuances que d'autres ne manqueraient pas d'apporter. Néanmoins, « quel catholique, nous dit l'auteur, ne serait pas ému à la lecture de ces pages d'une touche si délicate et mesurée ? Elles n'ont pu être écrites qu'après une longue expérience de contacts et avec un sens profond de l'émulation spirituelle » (p. 127). Le moins qu'on puisse dire, est qu'elles constituent une des meilleures parties de l'ouvrage du P. Villain.

« pour étudier les problèmes qui sont au programme du Conseil mondial et en proposer une solution du point de vue de la foi catholique-romaine » (p. 194). Elles sont suivies avec beaucoup d'intérêt par les membres du Conseil œcuménique (Cfr *Irénikon*, 1957, pp. 456-457).

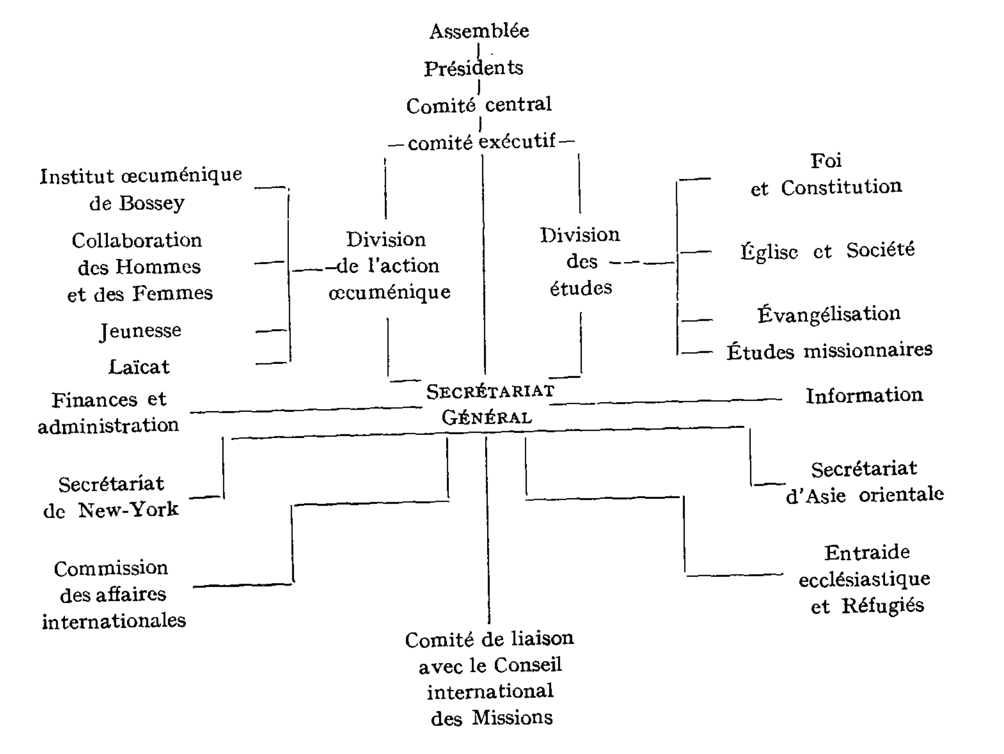
III. Le Conseil Œcuménique.

L'information œcuménique est d'autant plus exigée encore de nos jours, que le mouvement qui groupe toutes les forces non catholiques — ou qui tend du moins à les grouper — à savoir le Conseil œcuménique des Églises, préparé depuis longtemps, et devenu une institution stable depuis 1948, est mû par un organisme extrêmement complexe, que l'auteur du présent ouvrage s'évertue à nous décrire succinctement (p. 62, sv.) mais où il faut, pour ne point se perdre, une initiation méticuleuse. Celui qui cherche à en connaître les rouages, doit faire une véritable étude qui lui révélera une situation religieuse impressionnante par son sérieux et sa qualité, et dont il ne tiendra pas à perdre de sitôt le bénéfice [1]. Nous nous trouvons décidément devant un ensemble de phénomènes dont personne ne peut récuser l'importance. C'est pour l'avoir constaté en le considérant de près que le chroniqueur religieux des *Études* écrivait peu avant l'Assemblée d'Amsterdam, en 1948 : « Mesurant avec calme et sans passion la portée de l'œcuménisme, essayant de le situer avec précision, essayant d'être loyaux envers les exigences intérieures de l'Évangile en chacune de nos vies, nous ne laisserons pas de reconnaître dans le mouvement pour l'Unité un des plus grands faits de l'histoire des âmes depuis les séparations de la Chrétienté » [2]. Et depuis lors, cette constatation n'a pu que se renforcer.

Il est vrai que beaucoup de protestants font au mouvement œcuménique, — surtout depuis que s'est stabilisé le Conseil œcuménique des Églises — et notamment à l'organisation secrétariale de celui-ci, le reproche de s'institutionnaliser à outrance et de perdre de ce chef sa valeur de charisme événementiel qui l'animait à ses débuts. Il s'en faut bien, cependant,

1. On trouvera à la page suivante un schéma de l'organisation du Conseil œcuménique. Les appellations des différentes sections sont suffisamment connues des lecteurs d'*Irénikon* pour qu'on puisse se passer ici d'explications complémentaires.

2. R. Rouquette, *Les mouvements œcuméniques* dans *Études*, juillet-août 1948, p. 41.


Assemblée
Présidents
Comité central
comité exécutif
Institut œcuménique de Bossey
Collaboration des Hommes et des Femmes
Jeunesse
Laïcat
Division de l'action œcuménique
Division des études
Foi et Constitution
Église et Société
Évangélisation
Études missionnaires
Finances et administration
SECRÉTARIAT GÉNÉRAL
Information
Secrétariat de New-York
Commission des affaires internationales
Secrétariat d'Asie orientale
Entraide ecclésiastique et Réfugiés
Comité de liaison avec le Conseil international des Missions

que le Conseil œcuménique soit un organisme qui tourne à vide. « Reconnaissons-le, écrivait il y a quelques années M. Visser't Hooft, Secrétaire général du Conseil, le Conseil est souvent décrit sous cette forme administrative »... Mais « le Conseil œcuménique ne peut se contenter de fédérer des entités ecclésiastiques... le rassemblement des églises n'aura de portée spirituelle que si ces églises manifestent concrètement le désir de devenir membres d'un même Corps... mais alors il est exclu que leurs relations gardent un caractère purement administratif. On ne lie pas la Parole de Dieu, et qu'elle le veuille ou non, l'Église qui proclame cette Parole intervient dans la vie des autres églises... Les membres d'un même corps sont les gardiens de leurs frères... Tant qu'il y aura une Église dans les églises, cette Église cherchera à s'affirmer. Là où deux ou trois églises sont assemblées, l'*Una Sancta* est au milieu d'elles et demande à être reconnue » [1].

Cette phrase nous fait songer — en y apportant le correctif nécessaire, car le Mouvement œcuménique ne veut en aucune manière se considérer comme une « Église » et est, en tous cas, une institution humaine — à celle qu'écrivait récemment un théologien catholique comparant l'Église universelle et les Églises locales, et faisant intervenir entre elles un lien mystérieux qui échappe à toute association profane et temporelle. D'où il concluait : « L'Église locale n'est pas seulement un arrondissement administratif de l'Église totale. L'apparente complexité de leur relation réciproque qui est sans parallèle dans une société territoriale naturelle, se révèle ainsi comme donnée avec le mystère surnaturel même de cette société *sui generis* qu'est l'Église » [2].

N'y a-t-il pas, dans la réalité profonde du Conseil œcuménique, une virtualité de ce genre, venue de la foi dans la promesse du Christ en la prière de plusieurs, et dans la suprême prière de Jésus lui-même pour l'Unité ? On pourrait en trouver une affirmation discrète dans ce que disait de la tendance unioniste

1. W. A. VISSER 'T HOOFT, *Le Conseil œcuménique des Églises : sa nature, ses limites*, dans *Hommage et reconnaissance à Karl Barth* (Cahiers théologiques de l'actualité protestante, h. s., 2), Neuchâtel, 1946, pp. 134-136.
2. K. RAHNER, *Primauté et Épiscopat*. Cfr *Irénikon*, 1958, p. 101.

des chrétientés non romaines l'Instruction *Ecclesia catholica* du Saint-Office du 20 décembre 1949 : « Sous l'inspiration de la grâce de l'Esprit-Saint, le désir se fait de jour en jour plus vif dans le cœur de beaucoup d'hommes séparés de l'Église catholique que tous ceux qui croient au Christ Notre-Seigneur reviennent à l'Unité » [1]. Ce que l'« Esprit-Saint » accomplit dans la société qu'est l'Église, ou même dans la simple réunion de croyants pour une prière commune suivant la parole du Christ, n'est comparable à aucune finalisation imaginée par les hommes entre eux pour se grouper. C'est vers le « mystère de l'Unité » que se dirigent toutes ces énergies.

Una Sancta, Église totale, grâce unifiante de l'Esprit-Saint désignent confusément une même tendance, sinon dans sa réalité actuelle, au moins dans sa tension eschatologique. C'est par la foi dans la Parole de Dieu, et non par d'autres mobiles, que sont mûs tous ceux qui ont de semblables aspirations.

Tel est, à notre avis, le phénomène qui est apparu de plus en plus clairement à la conscience des chrétiens au cours de ces dernières années, et qui justifie une « *Introduction à l'œcuménisme* » [2].

La force irrésistible de ce phénomène a impressionné profondément, par exemple, ceux qui ont pu assister à de ces réunions interconfessionnelles où la prière commune a révélé plus que jamais la douleur de la séparation et la profondeur de la tendance vers l'Unité. Aucun des ossements desséchés de la vision d'Ézéchiel ne peut rester comme des débris sur la plaine, tous sont mis en mouvement à la fois : « Fils d'homme, est-il dit au prophète, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël » (*Éz.* 37, 11). Toutes les parcelles séparées et disjointes ne peuvent pas ne pas être finalement ébranlées par cet appel qui vient des profondeurs les

1. Cfr *Irénikon*, 1950, p. 223.

2. Il est peut-être opportun de citer ici les titres du chapitre *Recherche d'une théologie œcuménique*, où le P. Villain développe la méthode qu'il a appliquée dans les dialogues avec les réformés de langue française : 1. D'abord sauver tout ce qu'il y a de valable dans la position des réformateurs ; 2. Chercher à exposer notre doctrine de façon constructive et non plus en opposition ; 3. Rechercher une synthèse « où trouveront à se recentrer, au prix des purifications et des compléments nécessaires, en se dépassant et non pas en se reniant, *toutes* les valeurs chrétiennes » (p. 206).

plus secrètes de la conscience des chrétiens. Or c'est bien à quoi notre génération assiste. Et c'est aussi pourquoi elle se sent touchée d'une manière si vivace. Répétons-le : en quelques années, ce ferment d'unification de tant de chrétientés non romaines pour se grouper en un faisceau d'éléments rapprochés, a fait lever la pâte à un tel point que l'attitude du catholique vis-à-vis du problème unioniste en a été modifiée. Le mouvement pour l'unité n'est plus guère pensable autrement aujourd'hui que dans cette vue d'ensemble. Qu'on nous comprenne bien : nous ne voulons pas parler des cadres mêmes de l'œcuménisme officiel comme s'il fallait nécessairement s'y insérer, mais de ce que le P. Villain appelle son « dynamisme » (p. 53 sv.), cette force spirituelle qui travaille le plus en ce moment, là-même où autrefois elle avait le plus manqué.

IV. La Prière.

Un des points les plus remarquables de l'Instruction *Ecclesia catholica* que nous rappelions tout à l'heure, est l'invitation à réciter avec les dissidents, lors des rencontres interconfessionnelles, la prière du Seigneur, le *Pater*.

Or le *Pater* a été considéré dans toute la tradition chrétienne comme la prière de réconciliation par excellence en raison de la cinquième demande : « Pardonnez-nous comme nous pardonnons ». Saint Augustin disait à ses fidèles : « Je sais ce qui vous est le plus utile dans l'oraison dominicale, et je place en premier lieu cette demande : Remettez-nous nos dettes, comme nous remettons les leurs à nos débiteurs » [1]. Il est bien clair que si des chrétiens qui sont en quelque mésentente sont invités par leurs pasteurs à se réunir pour réciter cette prière-là, c'est afin que chacun reconnaisse ses torts, et se dispose, par son désir de s'humilier devant son frère qu'il a offensé, à la réconciliation. Or, dans les réunions interconfessionnelles, ce sont les uns comme les autres qui sont invités à dire ensemble le *Pater*. « Combien il est nécessaire, sage et salutaire disait saint Cyprien, que le

1. *Serm.* 56, 9. P.L., 38, 385. Cfr A. Hamman, *Le* Pater *expliqué par les Pères*. Paris, 1952, p. 147.

Seigneur nous rappelle que nous sommes pécheurs, en nous invitant à prier pour nos péchés... Le Seigneur précise les conditions de son pardon : il nous oblige à remettre nous-mêmes les dettes à nos débiteurs »[1].

Or c'est bien là un des points les plus importants de la prière pour l'Unité.

La partie la plus diligente de l'ouvrage du P. Villain concerne en effet la prière. Elle ne manque pas d'originalité, ne serait-ce que par la présentation qu'elle impose aux fidèles dans le choix de leurs formules. Originale du reste, quoique marquée de sainteté, était aussi la prière de l'abbé Couturier, dont la phrase « (l'unité à rétablir) telle que le Christ la veut et par les moyens qu'il voudra », jugée jadis téméraire par des théologiens catholiques qui auraient voulu quelque chose de plus explicite, est aujourd'hui agréée par toutes les confessions chrétiennes[2]. « Notre premier geste, dit le P. Villain, ne sera pas de disserter, de discuter mais de nous agenouiller tous ensemble au pied de la Croix de notre commun Sauveur, dans un sentiment de repentance : parce que nous sommes tous pécheurs devant Lui ; parce que nous sommes tous coupables, en quelque manière, des fautes de séparation commises par nos ancêtres : ces fautes, en effet, tirent leur origine des grandes crises de l'Église catholique — il en fut ainsi chaque fois qu'une brisure profonde se produisit et dura. La faute était partagée dès le principe, elle a continué de l'être du fait que les guerres de religion, les haines, les préjugés, les mauvais procédés, l'accoutumance (ou l'indifférence) enfin, l'ont entretenue » (p. 146). C'est pour cette raison, nous explique-t-il, que la prière pour l'Unité doit rejoindre celle du Christ au moment de son agonie, prière qui est le « carrefour où se doivent longuement rencontrer les chrétiens » (p. 147).

1. *De Oratione Dominica*, 32-33. P.L. 4, 552. HAMMAN, *l. c.*, pp. 42-43.

2. L'invitation à la prière pour la semaine de janvier 1959 par le *Working Committee* de *Faith and Order* dit textuellement : « that the visible unity of the Church of Christ may be accomplished according to His will and by the means that He wills ». La même formule est reprise en sous-titre (avec le terme de l'abbé Couturier « royaume de Dieu » au lieu d'« Église du Christ ») dans le nouveau bulletin trimestriel « *Unité chrétienne* » publié par les PP. Assomptionnistes du centre romain *Unitas* à Bruxelles : « Pour qu'arrive l'Unité visible du royaume de Dieu, telle que le Christ la veut et par les moyens qu'il voudra ».

Ici, l'auteur se montre avant tout un disciple fidèle. Le paragraphe qui conclut ces considérations sur la prière est intitulé : *L'abbé Paul Couturier pionnier de l'œcuménisme spirituel.* On ne peut certes contester la valeur apostolique de la grande âme de l'abbé Couturier : le témoignage de tous les non-catholiques qui se sont approchés de lui ou l'ont connu est irrécusable. Ce serait mauvaise grâce, croyons-nous, et aller contre le courant, en ce moment même de la vie de l'Église que de relever l'un ou l'autre aspect moins réussi de son œuvre.

Ce que le P. Villain dit de la Prière pour l'Unité devait aboutir, on le comprend, à un chapitre spécial sur la Semaine de l'Unité chrétienne, appelée aussi *Semaine de l'Universelle Prière*, dont la propagation, sous sa forme renouvelée, et qui connut un succès extraordinaire, est due à l'audacieuse générosité de l'abbé Couturier.

L'auteur reprend à son compte cette parole de son maître pour construire son chapitre : « Elle est (cette semaine) le fondement de l'œcuménisme » (p. 168). Après en avoir fait l'histoire, il s'applique à en exposer la préparation (tracts, documents etc.), ainsi que l'agencement varié de ses composantes : manifestations catholiques, célébration de la Messe « pour l'Unité chrétienne », veillées de prières, réunions interconfessionnelles etc. Le temps qui s'écoule entre le 18 et le 25 janvier apparaît ici comme un sommet, une sorte de pèlerinage annuel auquel sont invités tous les chrétiens comme vers le haut-lieu de l'œcuménisme.

Au delà de la semaine de Prière, l'abbé Couturier avait imaginé un groupement caché destiné, à en compléter les fruits et à atteindre l'élite et même « l'élite de l'élite » (p. 183). Il lui avait donné le nom de « monastère invisible ».

« Au carrefour des âmes priantes, dit le P. Villain, l'on découvre d'éminentes vocations, consacrées à fond à l'unité chrétienne, de jour et de nuit, dans la santé et dans la maladie, dans l'offrande de soi jusqu'à la mort, et cela en toutes les parties de la famille chrétienne, voire même en ces zones mystérieuses du baptême de désir que frôlent, comme dans l'Évangile, les franges du manteau du Christ » (p. 183). C'est par là que se termine la troisième partie de son ouvrage, qui va du mystère de l'unité,

en passant par l'émulation spirituelle, jusqu'à ce sommet de donation et de sacrifice, dont il nous donne du reste quelques beaux exemples.

V. Les missions et l'œcuménisme.

Nous voudrions revenir quelques instants sur ce qui a été effleuré plus haut à propos des Missions et sur leur incidence dans le Mouvement œcuménique. C'est un gros nuage dans les relations entre les catholiques et les non-catholiques adonnés au problème de l'Unité. Le P. Villain ne manque pas de le signaler, redoutant « que la collusion du Conseil international des Missions et du Conseil œcuménique des Églises, en accroissant formidablement leur potentiel de forces, ne crée une tension entre Rome et le Mouvement œcuménique » (p. 61).

Dans le monde catholique, on avait jadis une tendance à distinguer, presque à opposer — au moins jusqu'à un certain point — activité missionnaire et activité unioniste [1]. Cette opposition, cette distinction, était jugée nécessaire : en effet, il était arrivé que les méthodes de conversion utilisées par les missionnaires en pays païen étaient quelquefois appliquées par ignorance, telles quelles ou à peu près, envers des chrétiens séparés de Rome. Le terme de « missionnaire en Orient » si fréquemment employé rendait un son équivoque. Plus n'est besoin aujourd'hui d'expliquer pourquoi. Or, l'approche des deux mouvements — Mission et œcuménisme — dans le monde non romain, fait apparaître aujourd'hui une relation d'un tout autre ordre entre les deux attitudes.

De même que c'est dans le fait missionnaire que prit sa source le Mouvement œcuménique des Églises, c'est aussi dans la Mis-

1. « Rares *(dans le catholicisme)*... sont ceux qui ont pris une conscience suffisamment réfléchie de la connexion structurale qu'il y a entre le problème missionnaire et le problème de l'unité chrétienne... L'usage des mots « mission » et « évangélisation » ne paraît pas être tout a fait le même dans les milieux catholiques et chez les protestants ». M.-J. Le Guillou, *Œcuménisme et Missions* dans *La Vie intellectuelle*, janvier 1955, p. 7. Cf. du même les excellentes pages sur *La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité*, dans *Istina*, 1954, pp. 408-440, et les documents en annexe, et 1955, p. 107-128 ainsi que *Mission et Protestantisme*, dans *Lumière et Vie*, n° 40, déc. 1958, pp. 91-104.

sion qu'il s'affermit de plus en plus. On a répété plusieurs fois, et le P. Villain la cite encore (p. 16-17), cette phrase célèbre d'un délégué d'une chrétienté protestante d'Extrême-Orient, d'une de ces chrétientés fruit de l'apostolat missionnaire issu de la Réforme et appelées « Jeunes Églises », à la *World Missionary Conference* d'Édimbourg en 1910 : « Vous nous avez envoyé des missionnaires qui nous ont fait connaître Jésus-Christ, et nous vous en remercions. Mais vous nous avez apporté vos distinctions et vos divisions : les uns nous prêchent le méthodisme, d'autres le luthéranisme, le congrégationalisme ou l'épiscopalisme. Nous vous demandons de nous prêcher l'Évangile et de laisser Jésus-Christ susciter lui même du sein de nos peuples, par l'action de son Saint-Esprit, l'Église conforme à ses exigences, conforme aussi au génie de notre race et qui sera l'Église du Christ au Japon, l'Église du Christ en Chine, l'Église du Christ dans l'Inde, délivrée de tous les *ismes* dont vous affectez la prédication de l'Évangile parmi nous ». A cette conférence d'Édimbourg, se révéla ainsi dans toute son amplitude parmi les protestants et les anglicans, comme l'obstacle majeur à la propagation de l'Évangile, « le scandale de la division ». Il fallut chercher un remède, et trouver, pour le message évangélique, un principe commun à toutes les confessions issues de la Réforme.

Ce fut l'œuvre de quelques pionniers, notamment du Rev. John Mott et de J. H. Oldham, que de se mettre aussitôt à la besogne et de faire pénétrer partout, pour le bien de la Mission, l'idée de l'unité [1]. Ce fut leur impulsion qui donna naissance au mouvement *Life and Work* et qui fit entrer dans une voie nouvelle celui de *Faith and Order*, sans compter que les comités de continuation de ces conférences mondiales aboutirent à l'organisme appelé aujourd'hui *Conseil œcuménique des Églises*, qui tend à tout coordonner.

Le groupement très important, du *Conseil international des Missions*, qui fut établi en 1921, et était déjà une conséquence

1. Cf. dans P. Beyerhaus, *Die Selbständigkeit der jungen Kirchen als missionarisches Problem* (Wuppertal-Barmen, 1956, le meilleur ouvrage sur les missions protestantes), le chap. 9 : *Die rechtliche Selbständigkeit der Teil innerhalb der Einheit der Kirche* (p. 294 sv., et les notes p. 373 sv.).

du Congrès d'Édimbourg de 1910, prendrait de plus en plus de poids et de prestige. Il influerait progressivement sur les autres mouvements, au point que son idéal est devenu aujourd'hui comme le ferment de ceux-ci, et qu'il s'intégrera sans doute au Conseil œcuménique proprement dit.

« La constitution du Conseil international des Missions, a-t-on écrit, est un événement œcuménique d'une importance capitale. Pour la première fois depuis le début des efforts vers l'unité, naissait un organisme œcuménique permanent. Il fut d'ailleurs seul à l'être jusqu'à la constitution du Conseil œcuménique des Églises en 1948. La place qu'il tiendra dans le développement de l'action missionnaire et la naissance des Jeunes Églises sera centrale. Il fallait évangéliser, apporter le Christ au monde, c'était la tâche essentielle de l'Église. A cette fin, tout devait être mis en œuvre pour éviter la dispersion des forces ; cette mise en commun ne pouvait qu'augmenter la solidarité, le « *fellowship* » des chrétiens à travers le monde et hâter le jour où tous ne feraient plus qu'un seul troupeau et sous la conduite de l'unique Pasteur » [1].

Aussi bien, après que fut constitué définitivement le Conseil œcuménique des Églises à Amsterdam en 1948, où tout avait encore été « pensé à l'Occidentale » [2] un élargissement fut-il envisagé par les dirigeants en raison des « Jeunes Églises ». Dès 1949, le Dr. Visser 't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique, se rendit à la conférence des Missions à Bangkok au Siam, et donna lecture de cette déclaration du Comité central : « Nous avons besoin de la collaboration sans réserve des Jeunes Églises dans tous les travaux du Conseil œcuménique. Vos Églises ont déjà contribué à enrichir la vie et la pensée de l'Église universelle, et nous savons que nous avez encore beaucoup à apprendre... Nous tenons à vous assurer qu'à chaque réunion du Conseil œcuménique, notre première préoccupation constante a été de voir les Jeunes Églises complètement intégrées à tout ce qu'entreprend le Conseil œcuménique » [3].

1. J. Frisque, *Les Jeunes Églises et le Mouvement œcuménique*, dans *Église vivante*, 1954, p. 232-233.
2. *Ibid.*, p. 238.
3. *Ibid.* p. 239.

Depuis ce moment, la vocation missionnaire du chrétien est entrée pour de bon dans les perspectives du Mouvement, et il semble bien que celui-ci ne fera que développer ce point de vue. Dans son remarquable ouvrage *Le Renouveau de l'Église*, le même Dr. Visser 't Hooft déclarait : « Le renouveau signifie aussi que les chrétiens considèrent la tâche évangélique et missionnaire comme un devoir normal de leur Église et non pas comme la préoccupation particulière et quelque peu en marge d'un petit groupe de chrétiens, non comme l'une des nombreuses activités auxquelles il convient de participer, mais comme la preuve nécessaire que l'Église est consciente de sa véritable nature et de sa vocation. C'est là l'œuvre du Saint-Esprit. Ce don est précisément promis à l'Église à cette fin : « Vous recevrez une puissance, le Saint-Esprit survenant sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (*Act.* I, 8) [1].

La qualité du mouvement missionnaire dans l'Église catholique, encouragé par les vues larges du pape Pie XI, a fait également, on le sait, l'objet de beaucoup d'études récentes de la part de nos théologiens.

Elle a été entre autres remarquablement esquissée ainsi : « La mission est ce mystère, ce secret caché en Dieu dès avant la création du monde, de rassembler toutes les nations dans l'unité du Corps mystique. Ce mystère s'accomplit suivant une divine économie ; préparé par la vocation du peuple juif, réalisé substantiellement par la mission du Verbe, qui introduit à jamais la nature humaine dans la sphère de la vie trinitaire par son admirable Ascension, reçu successivement par les divers peuples durant le temps qui va de la Pentecôte à la Parousie » [2]. Le mouvement missionnaire a donc été l'objet de soins attentifs, aussi bien chez les catholiques que parmi les confessions issues de la Réforme. Revigoré par un grand coup d'aile, il s'est affermi théologiquement [3].

1. W. A. VISSER 'T HOOFT, *Le Renouveau de l'Église*. Genève, 1956, p. 69.

2. J. DANIÉLOU, *Le mystère du salut des Nations* (Coll. « La Sphère et la Croix »). Paris, 1945, p. 11-12.

3. L'idée de la mission en liaison avec l'expression paulinienne du mystère du Christ a été mise en lumière par beaucoup d'exégètes contemporains, tant chez les catholiques que chez les protestants. Cf. F. REFOULÉ, O. P., *Saint Paul et l'unité de l'Église*, dans *Irénikon*, 1955, p. 5-18.

Dans la société répandue sur toute la terre, des hommes naissent et disparaissent. La société se renouvelle constamment, et l'Église a un message qui doit constamment lui aussi se rajeunir. La bonne nouvelle du salut par le Christ, elle doit la diffuser sans arrêt sur la place conquise à mesure que les générations se succèdent, aussi bien que dans les autres régions plus lointaines. Ce dynamisme de renouvellement est considéré par les théologiens du Mouvement œcuménique comme la grande force de l'Église. La proclamation de la Parole lui est essentielle, et la Mission, c'est cela. « La raison d'être de l'Église, a écrit M. Visser 't Hooft, est d'annoncer la bonne nouvelle de la nouvelle création en Christ ; l'Église n'est pas un refuge pour les âmes sauvées, elle est une armée de messagers, ou pour employer un terme typiquement biblique, de « hérauts » qui proclament la bonne nouvelle du Royaume, et de l'irruption de ce Royaume, incarné en Jésus-Christ, dans le monde » [1].

Il faut reconnaître que la vision de cette grande réalité, vision qui a été soutenue par l'influence de Karl Barth, est, du moins à l'échelle où elle se mesure aujourd'hui, une vision assez neuve au sein du protestantisme. A l'époque qui suivit la Réformation, l'idée des missions lui fait complètement défaut. Non seulement la double prédestination calvinienne semblait la rendre stérile, mais on voulait en faire une valeur périmée. « Tandis que François-Xavier se consumait en Asie, a noté le Dr. C. W. Ranson, secrétaire général du Conseil missionnaire international, certains théologiens protestants passaient leur temps à démontrer que le mandat de la prédication de l'Évangile à toutes les nations avait seulement été donné aux Apôtres et avait pris fin avec eux » [2]. Et cet auteur note également que ce fut le renouveau

1. *Le Renouveau de l'Église*, p. 68. Nous corrigerions ainsi la phrase de *M. V. 't H.* : « l'Église n'est pas *seulement* un refuge ». Toute la tradition patristique en effet l'a présentée aussi comme telle.

2. C. W. Ranson, *The Christian World Mission in the perspective of History*, dans *The International Review of Missions*, 1954, p. 382. Cfr. *Irénikon*, 1954, p. 464, où le chroniqueur ajoutait : « Ce fait nous semble important à retenir dans les discussions autour de l'*éphapax* de l'Apostolat (Cullmann). A ce sujet l'histoire même s'est chargée de mettre en évidence un aspect essentiel de la « succession apostolique » et de la « tradition ».

missionnaire qui restaura, au sein du protestantisme, la conception de la catholicité de l'Église, de *l'Oikouménè*. L'enquête préparatoire sur l'Évangélisation de l'Assemblée d'Evanston disait déjà : « L'évangélisation est le thème œcuménique par excellence. L'un des traits caractéristiques de la période qui nous intéresse, c'est la place de plus en plus grande que prend l'évangélisation dans l'actualité œcuménique. L'engagement solennel pris à Amsterdam en 1948 : « Nous sommes décidés à demeurer ensemble » fait ses preuves quand les Églises tentent de cheminer ensemble pour accomplir la tâche qui leur est échue : placer le monde entier, — *l'Oikouménè* — devant l'Évangile du Royaume (*Mt.* 24, 14) » [1].

On comprend dès lors, d'une part, que le Conseil œcuménique des Églises, devant la révélation de ces perspectives, ait à cœur de s'aggréger de plus en plus le mouvement missionnaire. On comprend aussi, d'autre part, l'espoir que certains groupements mettent en lui [2].

Le Conseil œcuménique se défend pourtant d'être une super-Église destinée à englober des chrétientés particulières ou locales, d'être un oracle, un magistère [3]. Chaque fois que son Secrétaire général, M. Visser 't Hooft, prend la plume ou la parole pour parler de son organisme, c'est cela qu'il commence par expliquer. N'empêche que l'Assemblée générale du Conseil émet des documents aux directives grandioses, qui font penser un peu aux encycliques des papes, sur les conditions de la vie contemporaine et les grandes questions religieuses. A preuve les messages d'Evanston sur l'Évangélisation, sur les Affaires internationales,

1. Cité par M. J. LE GUILLOU, *La vocation missionnaire de l'Église et la recherche de l'Unité*, dans *Istina*, 1954, p. 424.

2. Sur l'intégration du *Conseil des Missions* dans le *Conseil œcuménique*, à la suite des problèmes débattus à la réunion du Comité central de Nyborg en août dernier, cfr la note récente de J. HAMER dans *Vers l'Unité chrétienne*, décembre 1958 (n° 108), pp. 129-133.

3. Le conseil œcuménique est suivant l'archevêque TEMPLE, « une méthode grâce à laquelle l'Église universelle dispose d'un moyen de se manifester d'une manière plus stable et plus effective que cela ne fut le cas au cours de ces quatre, voire de ces huit derniers siècles ». Cf. W. A. VISSER T' HOOFT, *Le Conseil œcuménique...* (*l. c.*, p. 138). Cfr. pour plus de détails, J. HAMER, *Qu'est théologiquement, à ses propres yeux, le Conseil Œcuménique des Églises ?*, dans *Istina* 1954, p. 389 sv.

sur l'Espérance du monde etc... dont plusieurs du reste sont destinés à l'élan missionnaire.

VI. Prosélytisme et concurrence missionnaire.

Mais venons-en à la question difficile. Le déversement des missionnaires protestants de Chine dans l'Amérique du Sud [1] a déjà posé de gros problèmes et a suscité des inquiétudes, dont certains groupements interconfessionnels de protestants et de catholiques se sont préoccupés en d'autres pays, comme ce fut le cas récemment au Canada. « Nous arrivons, semble-t-il, dit à ce propos le P. Villain, à un tournant décisif où il faut à tout prix éviter que ne se dresse en face de Rome, un bloc de quatre cent millions de chrétiens de caractère anti-catholique. Cette crainte, qui n'a rien de chimérique, s'évanouira dans la mesure où, de part et d'autre, l'angoisse de l'unité se fera plus ardente, que l'on prendra une conscience plus profonde et plus nette de la tâche œcuménique et que l'on agira en conséquence » (p. 61) [2].

L'Église orthodoxe elle aussi se sent touchée, et elle fait entendre des plaintes amères. La question du prosélytisme dans l'Orthodoxie grecque a fait il y a peu de temps l'objet d'apostrophes violentes d'un prélat grec [3]. Sans doute, la difficulté vient surtout

1. Cfr à ce sujet l'article un peu dur du P. Damnoriena, S. J., *Protestantisme latino-américain*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1958, pp. 944-965 et 1062-1076, où l'A. déclare que la conquête par le protestantisme des pays de tradition catholique de l'Amérique latine représente la quatrième grande poussée de l'expansion géographique protestante dans le monde, la première ayant été celle de l'Europe centrale et septentrionale au XVIe siècle, la seconde, celle qui, un peu plus tard, fit sa pénétration en Amérique du Nord et au Canada, et la troisième, le mouvement missionnaire depuis la fin du XVIIIe siècle jusqu'à nos jours dans les régions païennes. — Voir aussi, à ce même sujet, la note beaucoup plus nuancée du P. Rouquette dans *L'Actualité religieuse* des *Études* (janvier 1959, p. 109 sv.), où est rapporté un passage de l'article du P. P. Gordan sur l'attitude des missionnaires protestants devant l'Amérique latine déchristianisée, paru dans *Wort und Warheit* de 1957.

2. Le P. Villain a repris la même idée, en l'explicitant, dans sa chronique de l'œcuménisme *Conférences œcuméniques africaines*, dans *Rythmes du Monde*, 1958, nos 3-4, pp. 275-280.

3. Cf. *Chronique de l'Orthodoxie grecque ; Question du prosélytisme*, dans *Irénikon*, 1958, p. 336 sv. Ces réclamations continueront vraisemblablement dans le temps qui va venir.

là-bas de l'activité des sectes en Grèce même. D'autre part, le représentant permanent du patriarche de Constantinople au Conseil œcuménique de Genève, Mgr Jacques de Malte, a attiré l'attention sur le devoir de tout chrétien, des Orthodoxes en particulier, de s'adonner à la Mission [1]. Son souhait est de voir l'Orthodoxie entrer elle aussi dans ce mouvement d'intégration générale, dans cet apostolat qui tire l'homme hors de lui-même et est le meilleur remède à toute sclérose ecclésiastique.

L'Église grecque a connu du reste, à l'époque de l'évangélisation de la Russie, une vie missionnaire assez intense, et la Russie des Tsars a exercé, jusqu'à la révolution, un apostolat bien organisé au milieu des populations païennes de Sibérie, dont il existe sans doute encore aujourd'hui des traces. Si depuis la chute de Constantinople, les Grecs n'ont plus guère pu que veiller à la conservation de leur christianisme devant l'Islam revêche et imperméable à toute idée chrétienne, l'émigration grecque, qui a conduit tant de gens dans les différentes parties du monde depuis vingt-cinq ans environ, a obligé le Patriarcat œcuménique à envoyer des prêtres dans beaucoup de régions étrangères. Mais en plus de cela, des missions ont été fondées récemment par des Grecs en Alaska et en Corée, d'où un mouvement missionnaire, qui se dessine à nouveau au sein de l'Orthodoxie.

Que sera ce mouvement devant les missions d'autres confessions ? On sait que l'Église orthodoxe se considère, de même que l'Église catholique du reste, comme la seule dépositaire de l'authentique tradition chrétienne. L'objection que constituait cette conviction dans les relations œcuméniques a été résolue en principe par le Document de Toronto, émis lors de la réunion du comité central du Conseil œcuménique du Canada en 1950 : « Le fait d'appartenir au Conseil n'implique pas que chaque Église doive considérer les autres comme des Églises dans le vrai, le plein sens du terme... Il y a place dans le Conseil œcuménique pour les Églises qui reconnaissent, dans les autres, des Églises au sens plein et vrai du terme, et pour celles qui ne les reconnaissent pas comme telles » [2].

1. *Ibid.*, p. 341.
2. Cf. *Irénikon*, 1951, p. 42.

Tous les efforts des promoteurs du Conseil des Missions et du Conseil œcuménique, surtout depuis que ces deux organismes travaillent de concert, tendent précisément à éviter toute agressivité en terrain missionnaire, de façon à ne pas nuire à l'évangélisation. La question est de savoir comment vont, dans un proche avenir, se comporter les missionnaires ayant une foi absolue et exclusive en leur Église, envers des païens qui peuvent être atteints par une autre confession. Pour les Églises-membres du Conseil œcuménique, il y a présomption en faveur d'un accord de principe, encore que des difficultés peuvent surgir et surgiront de fait. Pour les autres, le problème ne va-t-il pas se reposer comme à Édimbourg en 1910 ? Reste à voir si la précaution à prendre entre confessions-membres du Conseil ne va pas rendre celles-ci, par rapport aux Églises non-membres, d'autant plus agressives qu'elles auront dû se montrer tolérantes envers les premières.

La seule solution à ce problème grave réside dans les modifications profondes qui se sont produites au cours de ces dernières décades entre les Églises, en raison même du Mouvement œcuménique et des préoccupations unionistes. Pour ce qui nous concerne, citons cette phrase du P. Villain : « Le moment est venu pour tous les catholiques, d'apprendre que l'œcuménisme est une dimension nécessaire de l'Église » (p. 61). Un fait est certain : les chrétiens, quelle que soit leur conviction d'appartenance à l'Église « une, sainte, catholique et apostolique » déjà existante ont aujourd'hui conscience, dans l'ensemble, d'être en marche vers une communauté plus grande, et dont avec l'aide de Dieu, ils sont les artisans : « il n'y aura qu'un seul troupeau et un seul pasteur ». Qui plus est, un ferment dans toutes les confessions a fait lever des élites actives qui, tendant de tout leur cœur et de toute leur âme à se rapprocher de cette manière-là, ne sont plus des chrétiens séparés au sens fort, des chrétiens qui se tournent le dos. S'ils restent encore séparés visiblement, ils travaillent tous de commun accord à renverser les murailles, et ceci est très important.

Dès lors, si le mouvement missionnaire doit se faire, comme l'a si bien déclaré le document préparatoire à la Conférence d'Evanston « dans la conviction que c'est la *totalité* de l'Église

qui est appelée à annoncer la *totalité* de l'Évangile à la *totalité* du monde »[1], les missionnaires ne devraient-ils point attirer les néophytes dans le jeu même du rapprochement ? Sans doute la chose n'est pas facile et demande beaucoup de doigté. On nous assure qu'elle a été réalisée en divers endroits, par une entente entre les missionnaires eux-mêmes.

Qu'il y ait donc cette émulation spirituelle au sein même de la Mission, et que l'évangélisateur ne redoute pas de montrer à ses catéchumènes où aux païens les faiblesses du monde chrétien, de façon à les entraîner dans le courant d'unification qui est aujourd'hui un si puissant levier. La semaine pour l'Unité doit être célébrée aussi avec ferveur dans les Jeunes Églises et dans tous les foyers missionnaires.

C'est en pensant à cette unification que le P. Villain, a sans doute voulu dédier son livre, « modeste et fraternelle contribution à la recherche de l'Unité chrétienne » :

« A la grande âme de l'Abbé Paul COUTURIER, A Monsieur le pasteur BŒGNER, ancien président du Conseil Œcuménique des Églises, Au Très Révérend Dr. George K. A. BELL (†), Président d'honneur du Conseil Œcuménique des Églises, A Monseigneur CASSIEN, Recteur de l'Institut orthodoxe de Paris ».

D. O. ROUSSEAU.

1. Préface aux enquêtes préparatoires d'EVANSTON. Cf. LE GUILLOU, *l. c.* dans *La Vie intellectuelle*, p. 20.

La réaction religieuse des Russes soviétiques à l'Exposition de Bruxelles

Le pavillon soviétique de l'Exposition de Bruxelles a attiré un très grand nombre de visiteurs, plus peut-être que les autres pavillons, en raison de la curiosité des populations occidentales concernant ce pays toujours mystérieux. Mais ce qui peut intéresser au même titre les Occidentaux, ce fut le nombre de visiteurs venus de Russie, les réactions de ceux-ci, et les impressions recueillies par ceux qui ont pu être en contact avec eux. Ce sont quelques-unes de ces impressions que nous voudrions communiquer ici.

Pendant toute la durée de l'Exposition, il y a eu cinq visites du paquebot « Grousia », amenant chaque fois 750 à 800 touristes, deux autres bateaux amenant des artistes et un dernier bateau-croisière autour de l'Europe, n'amenant que quelques centaines de visiteurs. Il faut citer aussi les équipages des navires de commerce et les visiteurs venus deux fois par semaine en avion, d'abord par Prague, et ensuite par la ligne directe Moscou-Bruxelles.

Ces touristes appartenaient manifestement à la classe dirigeante et privilégiée : membres de l'Académie des Sciences, savants venus participer aux congrès internationaux, écrivains, pédagogues, ingénieurs — c'était le plus grand nombre —, chimistes, agronomes ; des directeurs de kolkhoses, maires de grandes villes, groupes d'artistes, lauréats de prix sportifs, techniciens, marins... etc.

L'âge des visiteurs, variait entre trente et soixante ans, sauf les marins et les artistes qui étaient plus jeunes ; ni enfants ni jeunes gens. Il y avait environ 15 % de femmes, appartenant pour la plupart à la classe intellectuelle.

En plus des touristes venus de l'URSS proprement dite, il y eut aussi chaque semaine des Tchèques, Polonais, Yougoslaves, Bulgares et Hongrois.

Les visiteurs soviétiques avaient leurs guides déterminés, mais il leur était loisible également de circuler en toute liberté dans l'enceinte de l'Exposition, ce qui a permis à un certain nombre d'entre eux d'avoir des conversations avec des gens du pays, soit que ceux-ci parlassent le russe, soit que les visiteurs eux-mêmes s'exprimassent en nos langues.

L'intérêt qu'ils portèrent à la présentation technique des richesses des pays non soviétiques était en général très grand. Il était difficile de leur suggérer des comparaisons avec ce qu'ils voient tous les jours chez eux. Le point sur lequel nous avons cherché surtout à recueillir les renseignements que nous livrons ici, fut leurs réactions devant les éléments qui manifestaient notre culture religieuse.

* * *

Certains étaient intrigués par exemple par les photos du hall d'entrée du pavillon *Civitas Dei*, où étaient représentées les misères physiques et morales du monde actuel, et ils voulaient comprendre ponrquoi on présentait ce thème au lieu d'en montrer directement les réalisations, et savoir si le pavillon répondait aux problèmes ainsi manifestés.

On a découvert ainsi chez eux un certain désir du spirituel — ils s'attardaient parfois à l'église — et en général un intérêt totalement dénué d'hostilité, mais teinté plutôt de condescendance envers une institution — l'Église — qui a eu une influence indéniable dans le passé mais dont le temps est révolu.

Cette attitude trahissait d'autre part une certaine méfiance à l'égard de toutes violentes critiques anti-religieuses. Certains tenanciers des comptoirs du pavillon soviétique s'étonnèrent du grand nombre de prêtres et de religieuses qui amenaient des groupes d'enfants pour visiter leurs productions. Ils ne manquèrent pas de constater à diverses reprises que la religion leur faisait l'impression d'une force indéniable et d'une puissance morale de grande qualité.

Au point de vue religieux, on pouvait distinguer trois catégories de visiteurs : 1) les athées militants, parfois ironiques, qui étaient relativement rares ; 2) La grande majorité était neutre, mais ouverte aux problèmes religieux et considérait l'Église avec sympathie. Un fond chrétien demeurait incontestablement dans leurs âmes ;

3) Certains se déclaraient croyants, soit spontanément, soit à l'occasion d'une visite à l'Église. Ces deux dernières catégories s'intéressaient aux publications religieuses qui leur étaient accessibles.

La plupart n'avaient pas, à proprement parler, de convictions marxistes. Leurs questions et leurs objections à propos des choses religieuses venaient généralement de l'opposition qu'ils croyaient exister entre la religion et la science, pour laquelle ils manifestent un grand enthousiasme. Ils étaient agréablement surpris d'apprendre que l'Église ne persécute pas les savants. D'autres désiraient savoir ce que l'Église a dit sur la science, si elle a pris position sur le « spoutnik » et s'il y a réellement moyen de concilier le progrès scientifique et les soi-disant légendes bibliques. Certains avaient entendu parler du P. Teilhard de Chardin, et s'intéressaient à la conciliation de la théorie de l'évolution avec les vues créationnistes.

La question des miracles actuels a suscité l'intérêt d'un assez grand nombre, et plusieurs ont voulu avoir la brochure du Dr Alexis Carrel sur Lourdes, traduite en russe.

Le problème de la paix les préoccupe plus qu'il ne préoccupe les Occidentaux, parce qu'ils croient à la possibilité d'une guerre imminente. En théorie tout le monde est pour la paix, et les communistes sont les premiers à faire une campagne en faveur de la paix, mais y a-t-il une différence, se demandent-ils, entre cette action et celle de l'Église lorsqu'elle parle de paix ? L'exemple de Saint Léon-le-Grand et d'Attila, que quelqu'un a eu l'occasion de citer plusieurs fois, leur a paru une preuve de poids. En général, ils n'ont qu'une idée négative de l'histoire de l'Église dont on ne leur a enseigné que les méfaits. L'histoire est un facteur important dans la vision du monde marxiste, et ceux qui sont formés à cette école l'apprécient particulièrement. La propagande antireligieuse recourt à de fausses interprétations de l'Écriture — conception du travail comme une malédiction à la suite du péché, infériorité de la femme... etc. — pour présenter l'Église sous un jour défavorable.

* * *

La présence au centre de l'Exposition du pavillon *Civitas Dei*, appelé aussi « pavillon du Vatican », devait être le point de rencontre par excellence des réactions religieuses. A ce point de vue, il y avait une possibilité pour ces visiteurs peu instruits des choses religieuses de l'Occident et généralement prévenus, à confondre « Église catholique » ou (catholicisme) et « Vatican » comme deux

réalités non seulement coextensives mais identiques, qui représentaient une toute grande puissance mondiale politique et financière. Aussi, la question « Vatican et politique » était-elle un de leurs centres d'intérêt : pourquoi le Pape prépare-t-il la guerre ? pourquoi a-t-il béni la bombe atomique ? quand s'est-il emparé du pouvoir dans l'Église ? jusqu'où s'étend ce pouvoir ? quel est le rôle des Jésuites dans la politique ? est-il vrai que l'Église soutient toujours la classe possédante ? Il y a donc chez eux une tendance à ne voir qu'une puissance humaine qui agit subversivement et qui contraint à l'obéissance. D'où leur étonnement de voir que les directives de l'Église ne sont pas toujours suivies : si le Pape prêche la paix, pourquoi ne lui obéit-on pas ? De même pour la morale : comment y a-t-il une telle licence de mœurs (affiches, littérature) dans les pays catholiques alors que chez eux on a pris des mesures radicales ? Aussi la question directe : ponrquoi le Pape est-il contre l'URSS ? pourquoi a-t-il béni la guerre contre l'URSS ? pourquoi Radio-Vatican attaque-t-il la Russie ?

On a pu leur expliquer à l'aide d'exemples concrets la vraie nature de la puissance de l'Église et délimiter les domaines de son intervention. Par exemple, si elle s'occupe des questions sociales, ce n'est pas pour empiéter sur le domaine de l'État, mais elle a un devoir de témoigner pour la justice et pour la vérité de sa doctrine, fondée sur des principes moraux, et elle n'est pas liée à tel ou tel régime politique. De même la Radio du Vatican se défend contre les erreurs manifestes dans le domaine de la justice et de la vérité. Ils comprennent mieux quand on leur donne des exemples pris dans leur propre histoire, par exemple « votre Patriarche a béni ceux qui défendaient la patrie ».

La question « Vatican et finances » est étroitement liée à la précédente. Ils croient que le Pape dispose de fonds immenses investis dans des banques étrangères. L'influence du marxisme les incline à penser que l'économie est à la base de tout, donc la puissance de l'Église doit être à base financière. D'où leur tendance à critiquer les initiatives bienfaisantes de l'Église comme un simple moyen de gagner des adeptes. Mais ils reconnaissent facilement que l'État ne peut suffire à tout et qu'il y a place pour d'autres initiatives. Sur ce sujet, voici quelques exemples de questions posées : « Où l'Église trouve-t-elle l'argent ? Combien a coûté le pavillon du Vatican et qui a fourni les fonds ? ».

Il faut encore signaler l'ouverture des Soviétiques au problème de l'Unité chrétienne [1] : ils croyaient à une inimitié irréductible entre les différentes confessions chrétiennes et y voyaient la cause profonde des guerres de religion (Croisades, Saint-Barthélemy etc.) ; aussi étaient-ils d'abord étonnés et ensuite conquis à l'idée d'un rapprochement entre les chrétiens. La chose leur paraissait toute naturelle : si l'enseignement du Christ est un, ses disciples doivent s'entendre, tout en maintenant leurs particularités culturelles.

Presque tous les touristes abordaient le problème de l'art religieux. Les chefs-d'œuvre de l'art ancien leur faisaient une profonde impression ; l'un d'eux a déclaré qu'il était resté une demi-heure dans la cathédrale d'Anvers, rivé à un tableau de Rubens. De même la *Pietà* de Michel-Ange « donnait envie de croire » à un incroyant. Un autre admirait l'expression tellement spiritualisée du Christ de Léonard de Vinci.

Par contre l'art moderne choquait la grande majorité d'entre eux ; ils disaient que c'était une profanation du sacré et demandaient comment l'Église autorise pareilles représentations, quelle est son attitude officielle à l'égard de cet art. A leur avis, il ne fallait pas moderniser les visages qui ont appartenu à une époque historique. Dans cette réaction transparaît le conservatisme de l'Orient chrétien.

Certains visiteurs avaient des préoccupations morales : Que faut-il faire pour se sauver ? qu'est-ce que le péché ? est-ce que les païens seront sauvés ? pourquoi le mariage est-il indissoluble ?

Ils écoutaient avec grand intérêt l'exposé qui a pu leur être fait de la doctrine évangélique sur ces points, et, quand on leur expliquait les fondements de la charité chrétienne — « Ce que vous avez fait au moindre des miens, c'est à moi que vous l'avez fait » — certains étaient émus jusqu'aux larmes ; l'immortalité de l'âme, le contact intime avec Dieu dans la prière, la sollicitude de la Sainte Vierge pour tous les hommes leur faisaient aussi une profonde impression.

Plusieurs ont exprimé le désir de voir des gens en prière et quelques-uns ont demandé de rester un peu de temps à l'Église ; certains sont venus aux offices et on a trouvé des roubles dans les troncs.

1. Un centre permanent qui s'occupait de ces visiteurs a distribué entre autres des milliers d'images avec la prière pour l'Unité chrétienne dans toutes les langues. D'autre part, une liturgie était célébrée chaque samedi dans une chapelle de *Civitas Dei* aux intentions de l'Unité de l'Église et de la Russie.

La visite des cathédrales de Bruxelles et d'Anvers était à leur programme.

Passons maintenant à un problème aussi théorique que pratique pour eux, celui de la liberté ; ils sentaient évidemment d'une manière plus aiguë combien la leur était limitée dans le cadre d'un pays libre. Un touriste a dit à une « hostess » avant le départ du bateau : « Nous avons encore une heure de temps, puis-je me promener avec vous pour me sentir encore libre pendant cette heure » ? Un autre a exprimé la même pensée en attendant la marée montante : « Si l'eau pouvait ne pas monter et le bateau ne jamais partir ! »

D'autre part ils n'aimaient pas ce qu'ils appelaient la conception bourgeoise de la liberté : être libre pour ne s'occuper que de ses intérêts personnels au mépris de la collectivité. Une mise au point chrétienne de ce problème paraît donc importante.

Enfin, l'organisme interne de l'Église a fait l'objet de plusieurs questions, notamment le recrutement sacerdotal, le clergé indigène (pavillon des missions) ; ils réalisaient difficilement que les religieuses noires qu'ils y voyaient restaient là librement.

En général on sentait que les questions posées répondaient à des préoccupations personnelles, sauf chez quelques chefs de groupes ou athées militants qui avaient tendance à poser des questions insidieuses ; ces objections n'étaient d'ailleurs jamais faites par des hommes de sciences. Les objectants étaient facilement déroutés par un simple raisonnement ou une réponse bien documentée, qu'ils n'attendaient généralement pas. Quand ils n'étaient pas en groupe, ils abandonnaient encore plus facilement leur position.

Lorsqu'ils posaient des questions sur certains abus qui se sont manifestés dans l'Église, la bonne méthode n'était pas d'esquiver ces questions mais de faire une certaine auto-critique et de montrer que malgré la part de faiblesse humaine, l'Église a poursuivi sa mission divine.

* * *

Il eût été sans doute profitable de pouvoir faire mettre ces visiteurs en contact avec une cérémonie orthodoxe. La seule qui eut lieu à l'Exposition fut la liturgie qui eut eu lieu au pavillon protestant en septembre (Cfr *Irénikon*, 1958, p. 485). Nous ne savons pas si des soviétiques y ont assisté. Un des journaux russes les plus lus de l'émigration, l'hebdomadaire *Posev* paraissant en Allemagne, s'est référé, comme nous l'avons fait, aux visites faites au Pavillon

Civitas Dei en ces termes sous le titre: *Principales idées libératrices ; Acquisitions :* « Le fait que le pavillon du Vatican, malgré les critiques acerbes de la presse communiste et peut-être précisément grâce à elles, a attiré les gens de l'URSS, montre l'intérêt de ces touristes pour les valeurs spirituelles. Plus d'un pouvait réfléchir en passant devant le montage véridique du hall d'entrée : sur un mur on voyait les photos des réalisations scientifiques et des découvertes techniques de notre siècle et sur le mur opposé, les souffrances humaines, qui se sont tellement multipliées à notre époque. Puis la remarque : La culture matérielle n'a pas apporté le bonheur à l'humanité. Alors chez plusienrs visiteurs soviétiques s'insinue l'idée défendue : le secret du bonheur humain doit se trouver ailleurs. Le pavillon du Vatican a su résoudre le problème de faire connaître aux Russes qui cherchent, les idées anciennes et toujours nouvelles de la foi et des valeurs spirituelles. On comprend alors le ressentiment de la presse communiste contre ce pavillon ».

* * *

Voici maintenant quelques questions et réflexions émises par des touristes soviétiques à *Civitas Dei*. Plusieurs ne font que confirmer ce qui a été déjà dit.

Un groupe de dix ingénieurs et directeurs soviétiques : « Où l'Église trouve-t-elle l'argent ? — Combien y a-t-il de papes ? — Combien y a-t-il d'ordre religieux ? — Pourquoi y a-t-il tant de différences entre eux ? — Comment se procurent-ils les moyens de subsistance ? — Qui élit le Pape ? »

— « L'art religieux moderne est un blasphème, comment le Pape permet-il des choses pareilles ? »

— Dans la salle *Imago Christi* : « Regardez combien il y a d'images différentes du Christ, c'est un mythe ! »

— « Pourquoi Radio-Vatican attaque-t-elle l'URSS dans ses émissions en russe ? » ; c'était une des rares allusions directes au fait qu'on écoute Radio-Vatican en URSS.

Un visiteur, candidat en science philosophiques, âgé d'environ trente cinq ans, se déclare communiste et athée militant : « D'où l'Église reçoit-elle de l'argent ? Qui a payé la nouvelle station de Radio-Vatican ? Combien y a-t-il de chrétiens dans le monde ? Quelle est la différence entre catholiques et orthodoxes ? » — Après une brève explication, il conclut : « C'est la même religion. La question du pape est une question d'administration *(sic)*. Quelles

sont les autres dénominations chrétiennes, les autres religions de l'humanité ? Combien y a-t-il d'athées dans le monde ? L'humanité est donc en majorité croyante. Pourquoi ne parle-t-on pas, au pavillon, de l'Inquisition ? Vous avez étudié si longtemps, croyez-vous sincèrement que Dieu existe ? Pourquoi l'Église s'occupe-t-elle des questions sociales ? »

Il critique sévèrement l'art religieux moderne ; « Comment le Pape permet-il des choses pareilles dans les églises ? En URSS nous avons réalisé des grandes conquêtes ; la doctrine marxiste-léniniste est une grande doctrine ».

La visite de ce candidat en philosophie a duré environ deux heures ; il a choisi les brochures : « Fondements spirituels de la culture russe », les « Idées religieuses de Dostoïevsky », « Le catholicisme » de Tyzkiewicz, etc...

Quelques autres questions encore :

« Comment se fait le passage du problème moral à la foi religieuse ? Pourquoi les catholiques s'intéressent-ils à la Russie ? Pourquoi le Pape a-t-il un État indépendant ? L'autorité morale du Pape à quoi sert-elle ? Quelles disciplines étudie-t-on dans les séminaires ? Comment y vit-on ? Comment se remplissent les cadres du clergé ? » — On discute l'indissolubilité du mariage catholique.

« C'est la première fois que j'ai l'Évangile en mains, pourrai-je l'avoir » ?

Un homme âgé : « Je n'ai pas besoin de votre littérature, gardez-là pour les plus jeunes, qui malheureusement ne savent rien de Dieu ».

— « De quel droit l'Église impose-t-elle l'école catholique ? C'est l'affaire de l'État ».

Plusieurs de ceux qui ont recueilli ces réflexions se sont dit qu'une littérature d'apologétique d'ouverture saine et large, soucieuse avant tout de la vérité la plus absolue, serait nécessaire un jour à ceux qui ont vécu sous ce régime.

On a souvent discuté avec les visiteurs la question de la liberté. Leur conception diffère pas mal de la nôtre. Chez eux, le collectif semble avoir tous les droits sur l'individu : « Chez nous, on travaille, on se sacrifie, on aime l'homme ; il y a des ingénieurs qui travaillent jour et nuit avec le désir sincère d'améliorer la situation du peuple ».

* * *

D'une manière générale, ce qui les caractérisait, c'était leur sérieux : ils ne s'intéressaient pas aux lieux d'amusement, mais à leur propre spécialité. Ils pouvaient voyager librement avec le guide officiel et parfois rester plus de huit jours quand il y avait une raison scientifique. On a également remarqué que les hommes de science jouissaient d'une plus grande liberté que les autres. Ils étaient à peu près les seuls à prendre des notes sur les explications qu'on leur donnait.

Il faut noter aussi leur grand intérêt pour les cathédrales. On pouvait facilement les garder une heure durant, à en expliquer les tableaux.

A leur retour sur le bateau, on ne leur a pas confisqué la littérature religieuse mais seulement la littérature politique. On pouvait les voir lire ouvertement sur le bateau des brochures religieuses, comme « Dieu existe ».

Pendant deux jours une équipe de la télévision soviétique est venue prendre des vues au pavillon du Vatican. Un seul membre de l'équipe parlait français et faisait manifestement de la propagande pendant que les autres s'occupaient surtout de leur travail et posaient des questions, surtout lorsqu'ils n'étaient pas en groupe.

Les photos étaient prises suivant des directives reçues et, semble-t-il, avec l'intention de présenter le pavillon sous un jour défavorable, notamment les aspects d'art moderne. Ils n'ont rien pris de la salle *Imago Christi*, ni de la salle des sciences et, comme on insistait pour qu'ils prennent les membres de l'Académie pontificale et les audiences de Pie XII, ils ont répondu qu'ils n'avaient pas de directives à ce sujet, mais ensuite sont allés prendre des photos dans chacune de ces deux salles. D'autre part, le responsable semble ne pas avoir voulu présenter le Vatican sous un jour défavorable car il a demandé que le public circule sur les escaliers pendant les prises de vues. De plus, ce même responsable a pris l'initiative de demander de la littérature religieuse. Parmi les techniciens, certains n'avaient aucune formation anti-religieuse ; l'un d'eux a avoué n'avoir jamais lu de littérature de ce genre. Il avait visité des églises par curiosité et voulait savoir ce qu'était le catholicisme. Il se disait incroyant parce que, disait-il, je n'éprouve pas le besoin d'aller à l'église comme d'aller au cinéma ou au théâtre. D'autres ignoraient l'existence des camps de concentration en URSS et trouvaient illogique qu'on persécute les croyants alors qu'à Moscou les églises étaient ouvertes. Quand on leur expliquait la politique opportuniste de l'État, cela semblait leur ouvrir les yeux, ce qui montre

bien que les arguments de la propagande sont acceptés souvent machinalement, et qu'il suffit d'un simple raisonnement pour les ébranler. L'un d'eux dont la femme connaissait le français a demandé un catéchisme selon les directives de Pie XII, pour qui ils avaient en général de la sympathie.

* * *

Une remarque s'impose au sujet de tous ces contacts. Il est intéressant de constater que, tout en sachant dès les premières semaines qu'une littérature religieuse avait été préparée pour ces visiteurs, les Soviétiques n'ont pas défendu la visite du pavillon où cette littérature était distribuée, mais ne cherchaient qu'à écourter les visites. Il semble que le terrorisme stalinien a fait place à la « compétition des idées » de Khrouchtchev dans le cadre d'une surveillance encore serrée mais moins paralysante.

***.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — L'annonce de la CONVOCATION D'UN CONCILE ŒCUMÉNIQUE par S. S. le Pape JEAN XXIII, lors de sa visite à la basilique de Saint-Paul-hors-les-Murs, le 25 janvier, a été accueillie avec joie et espoir par des millions de chrétiens. Cette initiative, révélatrice du style nouveau introduit dans le gouvernement de l'Église par le successeur de Pie XII, cor-

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa Cadd. 35, Haliç-Fener, Istanbul) ; *An* = *Anaplasis* (Leocharous, 17, Athènes I) ; *BOR* = *Biserica Ortodoxă Romînă*, Église orthodoxe roumaine (29, Str. Antim, Bucarest) ; *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal Street. Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnyj Věstnik*, Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale (12, rue Daru, Paris 8e) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Odos Philotheis, 19, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *En* = *Enoria* (Akadimias, 64, Athènes) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *EV* = *Ekklisiastikon Vima* (Mitropoleos kai Patroou 9, Athènes) ; *HK* = *Herder Korrespondenz* (4, Johanniterstr., Fribourg-en-Br.) ; *ICI* = *Informations catholiques internationales* (163, Bd. Malesherbes, Paris 17e) ; *K* = *Katholiki* (Acharnon 246, Athènes) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee, Wisc., USA) ; *OO* = *The Orthodox Observer* (10 East 79th Str., New-York, 21, N. Y., USA) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *OS* = *Orthodoxos Skepsis* (Flessa 6, Athènes) *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (100, Javastr., La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rusj*, La Russie Orthodoxe (Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y., USA) ; *RM* = *Russkaja Myslj* (La Pensée Russe, 26, rue de Montholon, Paris 9e) ; *SŒPI* = *Service œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *T* = *The Tablet* (128, Sloane Street, Londres, S. W. 1) ; *V* = *Vestnik*, Messager de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale (26, rue d'Alleray, Paris 15e) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Bd d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *Z* = *Zoï* (Hippokratous 189, Athènes 7) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, Revue du Patriarcat de Moscou (2, B. Pirogovskaja, Moscou, G-48).

respond au souci de l'unité chrétienne que le nouveau pape n'a cessé de manifester depuis son accession au pastorat suprême. En effet, selon un communiqué officiel, dans la pensée du Saint-Père, ce concile doit avoir un double objectif : l'édification du monde catholique et la concrétisation de l'invitation aux communautés séparées pour la recherche de l'unité « que tant d'âmes aujourd'hui et de tous les points du monde désirent ardemment ». De nombreux dirigeants des Églises séparées se sont montrés vivement intéressés par cette annonce, considérée généralement comme un événement historique d'importance capitale. Il est vrai que, dans son ALLOCUTION aux curés de Rome, le 29 janvier, le Pape, évoquant à nouveau le problème de l'unité chrétienne et la réunion du prochain concile œcuménique, a laissé entendre qu'il ne minimisait pas les difficultés dans ce domaine. Il ajouta cependant : « Nous ne ferons pas un procès historique, nous ne chercherons pas à voir qui avait raison et qui avait tort. Les responsabilités sont partagées. Nous dirons simplement : réunissons-nous, finissons-en avec les dissensions » [1]. On sait l'intérêt particulier que le nouveau Pontife porte à la chrétienté orientale pour avoir passé près de vingt années dans le Proche-Orient, où il vécut intensément les problèmes posés par la désunion des chrétiens.

Leurs Excellences les ÉVÊQUES GRECS-MELKITES CATHOLIQUES ont tenu les 13 et 14 octobre dernier leur RÉUNION ANNUELLE, présidée par le Patriarche MAXIMOS IV, en sa résidence d'Aïn-Traz. Après avoir examiné la situation au LIBAN, ils ont étudié certaines questions d'ordre religieux relatives au statut des tribunaux ecclésiastiques et à la détermination du droit particulier de l'Église melkite-catholique dans la nouvelle législation orientale, à savoir : les droits et devoirs des personnes ecclésiastiques et laïques, compte tenu des droits et privilèges des Patriarches apostoliques de l'Orient tels qu'ils ont été définis par les conciles œcuméniques, les lois et les traditions ecclésiastiques et garantis par les promesses des Pontifes romains [2].

La lettre apostolique *Motu proprio* « *Crebrae allatae sunt* »

1. Cfr *La Croix*, 31 janv.
2. Cfr *Bulletin de la Paroisse grecque-catholique Saint-Julien-le-Pauvre*, Noël 1958, p. 20.

sur le droit matrimonial pour l'Église orientale, a été éditée récemment à Athènes en traduction grecque. La version — en *katharevousa* — est signée par Hyakinthos DIMITRIOU et Pant. EVSTRATIADIS.

K, 10 décembre 1958, publie une information d'après laquelle le ministère roumain de l'intérieur a édicté des PEINES très sévères contre les prêtres catholiques (sans doute de rite oriental seulement) qui oseraient célébrer des offices. Ces prêtres sont qualifiés de vagabonds et d'escrocs. Toute personne qui ne dénoncerait pas un prêtre ayant célébré, est punie de cinq ans d'emprisonnement et de la confiscation de ses biens. Simultanément des mesures ont été prises contre l'Église orthodoxe (voir ROUMANIE). En décembre 1958 ce fut le DIXIÈME anniversaire de la SUPPRESSION de l'Église catholique roumaine de rite oriental. Le premier dimanche de l'Avent, une liturgie solennelle roumaine a été célébrée à Notre-Dame de Paris pour commémorer cette « liquidation » opérée par le décret-loi du 1er décembre 1948, coup de massue pour les 5 diocèses roumains de rite oriental avec leurs 1.807 paroisses, 1.906 prêtres et 1.600.000 fidèles (en 1948, les catholiques de rite latin étaient 1.050.000) [1].

A ROME, le 21 décembre, le R. P. André KATKOV, marianiste, a été sacré évêque par Son Excellence Mgr EVREINOV, assisté de LL. EE. Mgr BUČKO et Mgr MELETIEV. Le nouvel évêque, qui sera le coadjuteur de Mgr EVREINOV, est né à Irkoutsk en Sibérie en 1916. Émigré en Mandchourie avec toute sa famille, il fut ordonné prêtre en juillet 1944 et exerça son ministère dans les camps de réfugiés, puis en Angleterre et à partir de 1951, en Australie [2].

Quatre ans après l'expulsion du P. Bissonnette, la petite colonie diplomatique à MOSCOU a enfin retrouvé un aumônier. Après avoir vu en été 1955 son visa annulé en toute dernière minute, le P. DION, A.A., a pu, fin janvier, gagner Moscou. Simultanément l'archevêque BORIS, exarque du Patriarcat de Moscou

1. Cfr *La Nation Roumaine* (Paris), nov. 1958, p. 3.
2. Cfr *SICO*, 8 janvier.

pour l'Amérique du Nord et les Aléoutiennes, a été autorisé à se rendre aux États-Unis. On ne dit pas si le gouvernement américain a maintenu ses exigences de voir l'exarque patriarcal borner son activité à s'occuper uniquement du personnel de l'ambassade soviétique à Washington, comme l'aumônier le fait pour le personnel diplomatique à Moscou [1].

URSS. — *ŽMP*, N° 9 (septembre), contient quelques documents sur la rencontre à Utrecht, en août dernier, de représentants du patriarcat russe et du Conseil œcuménique des Églises. Du rapport de Mgr MICHEL, évêque de Smolensk, sur l'*Attitude de l'Église orthodoxe russe vis-à-vis de la vie sociale et politique*, notons ce qui suit : depuis la séparation de l'Église et de l'État en 1917, l'Église russe a cessé d'être un département de l'État et de s'occuper directement de questions à caractère social ou politique. « Cependant l'Église dispose encore maintenant dans ce domaine d'un solide instrument de sanction morale par la possibilité de manifester occasionnellement son approbation ou sa désapprobation au sujet de l'un ou l'autre fait de la vie courante. De telles déclarations ne restent pas sans influencer la volonté des croyants orthodoxes et, par elle, peuvent avoir des conséquences heureuses à l'extérieur. Utilisant cette possibilité, notre Église ne laisse jamais passer une occasion d'exposer son point de vue quand cela est nécessaire ». L'évêque rappelle ensuite à ce propos la formation spirituelle des fidèles par la vie liturgique de l'Église dont l'influence bienfaisante s'étend ainsi au-delà des limites du milieu proprement ecclésiastique (pp. 34-35).

Cette même pensée est exprimée dans le compte rendu que A. V. VEDERNIKOV consacre dans *ŽMP*, n° 10 (octobre), au livre du professeur Ernst BENZ, *Geist und Leben der Ostkirche* (1957). BENZ ayant signalé comme un certain danger, pour l'Orthodoxie, son isolationnisme liturgique et son refus de servir le monde, le secrétaire de la rédaction de la revue patriarcale écrit :

« Nous estimons que dans ce domaine le prof. Benz prend pour des

1. Il paraît que le séjour de Mgr Boris aux USA était prévu pour trois mois seulement.

erreurs historiques de l'Orthodoxie les marques distinctives caractérisant la relation entre l'Église et le monde dans le christianisme oriental et occidental. Le fait de les opposer l'un à l'autre comme christianisme contemplatif et actif, et de reprocher à l'Orthodoxie orientale son refus d'un service actif rendu au monde, ne date pas d'aujourd'hui.

» En fait cependant, à ce qu'il paraît, il s'agit moins ici du principe d'un refus d'un service actif de la part de l'Orthodoxie que de la façon dont elle comprend ce service. Bien plus, de la façon dont elle conçoit l'idée même de l'action chrétienne. Si pour l'Occident elle se traduit toujours par l'un ou l'autre service extérieur (missions, instruction, activité éthico-sociale, etc.) pour l'Orient elle comporte avant tout la formation à la prière et le chemin du perfectionnement ascétique de la personnalité, appelés dans l'ascèse orientale « l'action spirituelle ». En conséquent l'Église orthodoxe met au premier rang des manières de servir le monde le service par la prière. Elle croit en ce que la prière liturgique pour les membres vivants et défunts de l'Église et pour le monde entier, loin d'être une façon secondaire de servir le monde, est peut-être plus importante que toute activité extérieure. C'est pourquoi, si certaines circonstances majeures privent quelques Églises locales de la possibilité d'exercer d'autres activités que la célébration des offices divins, cela ne conduit pas à un isolationnisme liturgique mais plutôt vers un élargissement de l'expérience dans le domaine de la prière liturgique. L'office divin prend dans ces cas un caractère particulièrement net de service actif, chargé en même temps de grâces pour les hommes et le monde entier. Et ceci vaut aussi pour l'action spirituelle individuelle. L'action spirituelle du cénobite ou de l'anachorète, vivant loin du monde et même s'il reste inconnu des hommes, garde sa valeur pour le monde entier » (p. 80) [1].

Pour le 40e ANNIVERSAIRE du rétablissement du patriarcat

1. Dans la Chronique précédente, p. 479, nous avons cependant relevé un article de *ŽMP* où on regrette que la question sociale n'ait pas trouvé la place qui lui revenait dans la théologie russe. — La recension de Vedernikov, d'ailleurs louangeuse pour l'ensemble, critique le livre de Benz encore sur deux autres points importants. On ne se déclare aucunement d'accord avec l'affirmation que dans la liturgie orthodoxe le caractère sacrificiel de l'Eucharistie est moins nettement exprimé que dans la messe catholique. De même on critique la façon dont dans ce livre on minimise la Présence réelle dans la liturgie de l'Orient en la réduisant pratiquement à l'acte de la célébration eucharistique (p. 77).

russe [1], le patriarche ALEXIS a fait paraître un VOLUME consacré à la vie de l'Église orthodoxe russe. Cet ouvrage de 230 pages grand format et abondamment illustré, paraissant en russe, anglais, allemand, français, italien, espagnol et arabe, comporte une préface dans laquelle le patriarche en définit le but et l'esprit : « Le lecteur étranger saura sans doute y puiser de nombreux renseignements utiles qui l'aideront à s'affranchir des idées préconçues sur la situation de notre Église et à mieux saisir le véritable caractère de ses rapports avec l'État soviétique ». Ensuite il exprime le vœu que l'ouvrage puisse servir aussi « la grande cause du rapprochement entre les peuples, dans un esprit de paix et de compréhension mutuelle ».

L'organe du Comité central du Parti communiste soviétique, *Partijnaja Žizn*, nº 22, 1958, dans un article *Relation entre le Parti communiste et la Religion*, signé D. SIDOROV, confirme indirectement ce que de nombreux témoignages avaient relaté sur le RENOUVEAU de l'Église en URSS. Encore une fois le zèle des gens d'Église est donné en exemple aux propagandistes antireligieux qui manquent d'imagination [2] et qui restent passifs, au grand profit de l'activité des ecclésiastiques et des sectaires : « Il n'y a pas actuellement de culte sans sermon tendant à éveiller l'intérêt pour la religion. Le clergé saisit toutes les occasions d'accompagner les cérémonies de l'Église — baptême, mariage, confession — d'explications sur leur « signification divine ». Les dirigeants des paroisses ont l'obligation de prêter une attention spéciale à l'ordre des offices et de s'y préparer soigneusement. Les évêques voyagent de plus en plus souvent dans leurs diocèses, prennent part aux services paroissiaux. Les chorales renforcent leurs rangs et nombre d'églises sont rapidement restaurées, ce qui exige de grosses sommes ». Plus grave est l'attitude conciliante de certains membres du Parti

1. Voir encore sur ces festivités qui ont eu lieu en mai 1958, *HK* nov. 1958, pp. 104-109.

2. Un dessin dans la revue satirique *Crocodile* du 10 déc. 1958 montre un conférencier qui lit péniblement un long discours de propagande antireligieuse. Tous les auditeurs bâillent. Une femme se frotte les yeux et dit : Avec un orateur comme ça il y aurait de quoi s'endormir même au royaume des cieux.

vis-à-vis de la religion et de l'Église. Comment admettre qu'un communiste, membre du Parti, participe à des fêtes religieuses, fasse bénir son mariage et baptiser ses enfants ? Il n'est pas tolérable non plus qu'un membre du parti ait des icones dans sa maison, ni qu'on y voie pénétrer un prêtre, déclare l'auteur de l'article avec des exemples à l'appui. Il termine en réclamant des mesures plus sévères, en particulier pour les organisations de jeunesse et leurs membres.

La revue théorique et politique du comité central du Parti, le *Kommunist*, n° 12, 1958, relève dans un article intitulé *La propagande de l'athéisme scientifique dans les revues locales du Parti*, de « nombreux faits qui dénotent l'existence de sentiments religieux parmi une partie de la jeunesse et même l'accroissement de ces sentiments ». Mais les revues de propagande négligent leur devoir dans la lutte contre la religion. « Même des événements historiques mondiaux, comme le lancement des satellites artificiels, sont omis dans la plupart des revues locales du parti ». Or « on ne peut ne pas voir leur immense signification quant à la conception de l'univers et partant pour l'athéisme scientifique... On ne dit pas assez que cette victoire de notre science confirme l'exactitude des conceptions scientifiques sur la structure de l'univers et la régularité de son évolution, qu'elle réfute les légendes religieuses sur « le royaume des cieux », etc ». [1]

Tass, 24 décembre 1958, a résumé un article de *Kommunist*, dans lequel on demande un dernier assaut contre la religion, avec intensification de la propagande scientifique athée [2].

Signalons les ARTICLES de : Hélène PELTIER, *Souvenirs et réflexions sur le christianisme en URSS*, dans *Études*, déc. 1958, pp. 293-308 ;

R. P. Cyprien KERN, *Philarète, métropolite de Moscou, Cinquante ans de gloire épiscopale*, dans *Istina*, 1958, Nos 2, 3 et 4 ;

Georges A. PANICHAS, *The Spiritual Art of Dostoievsky*, dans *S. Vladimir's Seminary Quarterly*, 1958, N° 4, pp. 20-36 ;

1. L'article est signé I. ALEXANDROV et I. KRYVELEV ; cfr *Est et Ouest* (B.E.I.P.I.), 1er-15 janv. 1959, pp. 14-18.

2. Mais à la même date *Tass* diffusait aussi différents messages de Noël de chefs religieux en Union soviétique. Quant à la propagande athée, cfr *HK*, janv. 1959, *Die antireligiöse Propaganda und Verlagstätigkeit in der Sowjet union*, pp. 210-214.

J. von Gardner, *Glocken als liturgisch-musikalisches Instrument in der russischen Kirche*, dans *Ostkirchliche Studien* (Wurzbourg), 1958, No 3, pp. 173-183.

Albanie. — Le 16 juin, Mgr Christophe Kissis, métropolite de Tirana, Durazzo (Durrës) et Elbassan, et archevêque de toute l'Albanie, est décédé. Né en 1882 à Bérat, il avait étudié à Chalki. Devenu évêque titulaire de Synades en 1917, il finit par se faire proclamer métropolite de Tirana et archevêque de toute l'Albanie. Avec l'appui des patriarches de Roumanie et de Serbie, il parvint en 1937 à obtenir du patriarcat œcuménique la reconnaissance de son Église comme autocéphale. En 1949, le régime communiste l'éloigna de son siège et il passa ses dernières années dans la retraite, d'abord au monastère d'Ardeniza, ensuite à Tirana. L'Église est actuellement présidée par Mgr Paisios [1].

Alexandrie. — Le 30 novembre, S. B. le patriarche Christophoros de l'Église orthodoxe grecque d'Alexandrie a célébré le cinquantenaire de son sacre épiscopal. A cette occasion, le différend subsistant depuis bien des années entre le patriarche et les métropolites du trône d'Alexandrie, semble avoir été oublié. Réuni par le patriarche, le Saint-Synode a élu, en sa première séance du 27 novembre, quatre métropolites et un évêque auxiliaire : Mgr Parthenios Koinidis, métropolite de Carthage, Mgr Synesios Laskaridis, métropolite du Soudan, Mgr Cyprien Papadopoulos, métropolite de l'Afrique centrale, Mgr Nicolas Varepoulos, métropolite d'Afrique orientale et Mgr Barnabé Fotaras, évêque de Maréotide. A présent il y a donc neuf métropolites et deux évêques auxiliaires [2].

Pour ce qui en est du patriarcat copte orthodoxe, malgré un accord intervenu entre l'Église d'Éthiopie et la commission copte, l'élection patriarcale semble encore loin de pouvoir se réaliser. Le désaccord reste profond entre le Saint-Synode et l'élément laïc, aussi bien qu'entre les évêques membres du Saint-

1. Cfr *E*, 1er déc.
2. Cfr *AA*, 17 déc. ; *P* 15 déc. — *P* du 15 oct. est un numéro spécial pour le jubilé d'or de ce périodique officiel du patriarcat d'Alexandrie.

Synode. Pour les détails, voir *POC*, oct.-décembre 1958, pp. 371-372.

Allemagne. — Dans une vue RÉTROSPECTIVE de la vie de l'Église au cours de 1958, l'évêque Otto DIBELIUS, président du Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne, a relevé que, malgré une « tentative de détente », la situation, en république démocratique, restait pratiquement INCHANGÉE. Pas un instant ne se sont relâchés les efforts en vue de « transformer — avec un zèle grave et soutenu dont, seuls en Europe, les Allemands sont capables — la mentalité du peuple afin de le persuader de se libérer de la foi chrétienne pour adopter une idéologie matérialiste. Cela commence au jardin d'enfants, se poursuit par la « consécration de la jeunesse », et ainsi sans répit tout au long de la vie de l'homme ». — Pour la première fois, les Églises évangéliques ont admis, l'an dernier, la participation simultanée à l'instruction religieuse et à l'enseignement préparatoire à la « consécration de la jeunesse ». L'évêque a cependant catégoriquement nié qu'il y avait là un changement d'idée au sujet de l'incompatibilité entre cette « consécration » et la confirmation chrétienne. L'Église offre ainsi aux adolescents qui, sous la pression des circonstances, ont accepté involontairement la consécration, la possibilité de recevoir la confirmation. Un certain laps de temps sera laissé entre les deux cérémonies pour s'assurer avant tout que ces jeunes désirent réellement être confirmés dans la foi chrétienne et qu'ils rejettent l'athéisme : « Aucune Église chrétienne ne peut affirmer qu'une personne ne reviendra jamais sur une décision prise pour ou contre la foi. C'est pourquoi les portes de l'Église restent grandes ouvertes à ceux qui refusent de laisser toute leur existence être dominée par l'athéisme actuel » [1].

Amérique latine. — En novembre 1958, le CELAM (Conseil de l'Épiscopat d'Amérique latine) s'est réuni à Rome pour la troisième fois depuis sa constitution en 1955. Mgr Antonio SAMORÉ, secrétaire de la Congrégation des affaires ecclésiastiques

1. Cfr *SŒPI* 28 nov., 19 déc. et 9 janv.

extraordinaires, a évoqué les problèmes majeurs se posant au catholicisme latino-américain : la carence de l'instruction religieuse, la diffusion de la superstition et du spiritisme, la propagande protestante et l'activité communiste. « Nous ne sommes ni contre qui que ce soit ni contre quoi que ce soit, a-t-il dit ; nous luttons simplement pour fortifier notre foi, augmenter le nombre de nos prêtres et pour rendre leurs efforts efficaces »[1]. D'après le sous-secrétariat à l'éducation et à la jeunesse du CELAM, dans cette masse de 183 millions et dont 94 % sont baptisés, constituant plus du tiers de la catholicité, il n'y a que 3,5 % des hommes et 9,5 % des femmes pratiquants. Seulement un tiers des enfants font la première communion. Mgr SAMORÉ examina les mesures prises dans plusieurs pays d'Europe pour suppléer au manque de prêtres en Amérique latine. Ainsi, quatre-vingt-dix prêtres sont actuellement aux études à Louvain, en Belgique.

Quelques ARTICLES : *Perspectives de catholicité (Cahiers des Auxiliaires)* 1958, n° 4, est consacré à l'Amérique latine.

Robert ROUQUETTE, *Le Conseil épiscopal d'Amérique latine*, dans *Études*, janvier 1959, pp. 109-114.

Th. Henrique MAURER, Jr., *The Significance of Spiritism in Latin America*, dans *The Student World*, 1958, n° 4, pp. 356-364 ;

P. GORDAN, *Die Kirche in Latein-Amerika*, dans *Wort und Warhheit*, 1957, pp. 405-420, 590-602, 735-748 ;

P. DAMBORIENA, *Protestantisme latino-américain*, 1958, dans *Nouvelle Revue Théologique*, novembre et décembre 1959 ;

Dans *Herder Korrespondenz*, oct. 1958, pp. 2-6, *Um die Katholische Aktion in Südamerika ;*

DC du 7 décembre publie le discours de S. S. JEAN XXIII au CELAM, le 15 novembre 1958.

COLOMBIE. — Un RAPPORT a été publié à Bonn sur ce pays par les autorités ecclésiastiques luthériennes. Il en ressort une nouvelle fois qu'il n'y a pas de persécution catholique contre les protestants. L'enquête avait été faite en coopération avec l'Association luthérienne de Colombie[2].

1. *Id.*, 21 nov.
2. Cfr *ICI* 15 nov., p. 26. *SŒPI* n'a pas encore fait mention de ce rap-

Angleterre. — L'octroi dans l'Église suédoise des ordres sacrés aux femmes a rendu l'Église d'Angleterre perplexe à cause des relations établies depuis 1954 entre ces deux Églises. Le 19 novembre dernier l'archevêque de Cantorbéry a écrit une lettre confidentielle à l'archevêque de l'Église de Suède (le Dr. G. Hultgren). Si le texte en est resté secret, on sait cependant que cette lettre attire l'attention de l'Église suédoise sur les difficultés très grandes que cette décision entraîne pour l'Église anglicane. Le Primat anglican a fait allusion à cette lettre lors de la Convocation de Cantorbéry en janvier dernier. Des *gravamina* ont été présentés à cette Convocation ainsi qu'à celle d'York. Leur discussion a été remise à plus tard [1].

Antioche. — Le 14 novembre à Damas, Mgr Théodose, métropolite de Tripoli au Liban, a été élu PATRIARCHE orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient. Le nouveau patriarche est né à Beyrouth en 1886, il y fit ses études primaires et secondaires chez les frères des Écoles chrétiennes et au lycée de Damas. Sorti du séminaire de Balamande, il fréquenta en 1912 la faculté théologique de Chalki. Devenu en 1922 métropolite de Tyre et Saïda il fut transféré en 1949 à Tripoli. Outre l'arabe, le patriarche Théodose parle parfaitement le français, le grec et le turc ; il connaît un peu moins bien l'anglais, le russe et le syriaque. Il est considéré comme l'un des plus éminents savants de l'Orient. Il gouvernera les quelque 300.000 orthodoxes grecs de Syrie, du Liban et de l'Irak, ainsi que les 150.000 émigrés des deux Amériques (avec deux évêques aux USA, un au Brésil et un en Argentine).

Athos. — Le 16 juillet un grave INCENDIE a éclaté dans le

port, mais son édition du 28 nov. publie une enquête semblable, faite en commun par des catholiques et des protestants du Canada, et avec le même résultat. On peut dire que le cas de la Colombie est une de ces montagnes dans le monde œcuménique qui accouchent d'une souris. On se souvient comment l'évêque luthérien Hanns Lilje, de retour d'une tournée en Colombie, avait déjà pris la défense des catholiques colombiens contre des attaques violentes au sein du comité central du COE à New Haven, en été 1957. Cfr *Chronique* 1957, pp. 322-324 ; et p. 76, note 1.

1. Cfr *CT*, 16 janv. ; *CEN*, 23 janv.

monastère russe du St-ANDRÉ (le Sérail), détruisant le réfectoire et la bibliothèque. Les dégats sont évalués à plus de 2 millions de drachmes [1].

L'introduction de la RADIO sur le territoire de la Sainte Montagne trouble, on s'en doute, sa paix et préoccupe beaucoup les moines soucieux de leur état. On lira, à ce propos, des pages caractéristiques et, somme toute, édifiantes dans *Hagios Paulos*, juil.-sept., 1958.

Bulgarie. — A l'occasion du CINQUANTIÈME anniversaire de son ordination sacerdotale, le Dr. ZANKOV, protoprêtre, professeur de droit canon à la faculté de théologie de Sofia, a été fêté par le Saint-Synode de l'Église orthodoxe bulgare. Il y a deux ans, on célébrait le 75e anniversaire de naissance de cet éminent pionnier du mouvement œcuménique. — *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1958, no 4, publie une étude du Dr. ZANKOV, *Die Bulgarische orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart* (pp. 189-208).

Constantinople. — Le choix d'un SUCCESSEUR à feu l'archevêque Michel d'Amérique du Nord et du Sud, décédé en juillet 1958, a divisé le Saint-Synode du patriarcat œcuménique. Le désaccord entre les douze évêques du Synode a atteint son paroxysme, paraît-il, vers la mi-janvier qui vit quatre métropolites EXPULSÉS par le patriarche Athénagore pour avoir diffamé l'un des candidats, le métropolite JACQUES de Malte, représentant du patriarche auprès du Conseil œcuménique à Genève, en raison de prétendues activités anti turques. Le patriarcat a énergiquement protesté contre ces accusations, particulièrement pénibles, on le sait, dans la tension actuelle créée par le problème de Chypre. Le Synode qui s'était séparé après l'incident, a été par

1. Dans ce désastre 350 manuscrits ont péri dont plusieurs n'avaient pas encore été explorés. Il faut y ajouter encore 12.000 ouvrages russes, plusieurs ornements précieux et des vases sacrés. Les 12 moines habitant ce skite ont dû déménager dans la partie orientale du monastère. La cathédrale de Saint-André n'a pas souffert des flammes, mais d'autres sanctuaires ont brûlé. Cfr *RM*, 18 déc. 1958, p. 6. — Malgré l'autorisation de la part du gouvernement grec, le recrutement russe venant de l'émigration se fait encore toujours attendre.

la suite reconvoqué mais on ignore si les huit évêques restants procéderont ou non à l'élection prévue [1].

États-Unis — L'ARCHIDIOCÈSE ORTHODOXE GREC d'Amérique développe le réseau de ses ÉCOLES. Pour l'année scolaire 1957-1958, outre le Séminaire de Brookline, Mass., et l'Académie de Garrison, N. Y., qui comptent ensemble 206 étudiants et élèves, fonctionnaient neuf écoles helléno-américaines avec 2.182 élèves garçons et filles. 12.283 écoliers fréquentent en plus 372 écoles grecques de « l'après-midi » [2].

M. Peter MELNIK, président des *Federated Russian Orthodox Clubs* aux USA, ayant posé dans le *Russian Orthodox Journal* la question du calendrier grégorien, a pu constater, parmi ses correspondants, une majorité favorable à l'adoption de ce calendrier [3].

Finlande. — Du 24 novembre au 1er décembre des fêtes ont marqué le QUARANTIÈME ANNIVERSAIRE de l'autonomie de l'Église orthodoxe de Finlande. Le patriarcat de Constantinople avait envoyé des délégués.

France. — Le *Cerkovnyj Věstnik*, organe de l'Exarchat orthodoxe russe du Patriarcat œcuménique en Europe, consacre une partie du fascicule janvier-novembre 1958 au jubilé de cinquante ans d'épiscopat du métropolite VLADIMIR. A cette occasion, un recueil d'articles ainsi qu'une vie du métropolite Vladimir, par le professeur A. V. KARTAŠEV, ont été publiés.

Le supplément français du *Vestnik* des étudiants russes, 1958, nº 4, continue l'exposé de M. STRUVE sur l'*Orthodoxie dans le monde* [4]. On y trouvera en outre quelques informations sur le

1. Cfr *SŒPI*, 30 janv. — L'élection de Mgr Jacques a eu lieu entretemps.

2. Cfr *OO*, sept.

3. Cfr *The Russian Orthodox Journal*, déc. 1958, p. 4. Il s'agit de réactions à un article paru en déc. 1957 dans la même revue, *On the date of celebrating Christmas*.

4. Remarquons, pour ce qui concerne l'Église roumaine aux USA, que ce n'est pas le groupe de l'évêque Valerian Trifa mais celui de l'évêque Théophile, consacré en déc. 1954 par le métropolite Bessarion, qui s'est récemment mis sous la juridiction de l'Église russe synodale (8 paroisses) ; cfr *PR* 15/28 nov. 1958, p. 13 ; *RM*, 20 nov., p. 8.

mouvement de jeunesse orthodoxe du Patriarcat d'Antioche et sur le développement du mouvement SYNDESMOS auquel se sont jointes à présent une douzaine d'associations orthodoxes de jeunesse de plusieurs pays d'Europe et d'Asie.

En novembre s'est ouvert à St-RAPHAËL (Var) un FOYER pour 108 réfugiés russes âgés venus d'Iran, Trieste, Beyrouth, Turquie, Grèce et d'Indochine. Ce foyer est l'œuvre commune de divers organismes d'entraide. Le pasteur Marc BŒGNER, président de la fédération protestante de France et président de la CIMADE (agence française d'entraide œcuménique) souhaita la bienvenue aux nouveaux arrivants. Un autre groupe de réfugiés russes venant de Hong-Kong est encore attendu [1].

Grèce. — Le 1er novembre le SYNODE de la Hiérarchie s'est réuni à Athènes. Devant 58 métropolites, Mgr l'Archevêque THEOKLITOS a prononcé le discours d'ouverture. Prirent ensuite la parole le ministre des cultes et de l'instruction nationale M. G. VOYATZIS et le Président du conseil M. KARAMANLIS. M. Voyatzis a suggéré qu'il serait opportun d'appliquer les prescriptions des saints canons sur la réunion de la hiérarchie deux fois par an, ou à tout le moins une fois par an. (Mgr Theoklitos avait exprimé le même vœu). L'archevêque a touché chacun des dix points à l'ordre du jour remarquant notamment que, pour le renouveau de la vie monastique, on constate chez les jeunes gens un manque d'intérêt pour le monachisme. Le Synode a poursuivi ses travaux pendant tout le mois de novembre ; la session de clôture se tint le 29. *E* du 20 décembre publie le MESSAGE du Synode au peuple grec signé par l'archevêque et 58 métropolites.

Nous le résumons en ajoutant quelques détails puisés à d'autres sources. Notons que les dix points qui le composent ne sont pas exactement ceux de l'ordre du jour.

1. ÉDUCATION NATIONALE. Les hiérarques ne s'opposent pas à l'instruction technique mais ils demandent que soient respectées en tout les traditions helléno-chrétiennes du peuple. Les cours de

1. Cfr *SŒPI*, 21 nov.

religion doivent être considérés comme de première importance dans l'éducation de la jeunesse.

2. PALÉOÏMÉROLOGITISME [1]. L'Église officielle est disposée à faire célébrer les offices selon l'ancien calendrier mais dans ses églises et par ses prêtres qui reconnaissent le métropolite légitime du lieu. Les prêtres paléoïmérologites qui auraient été légitimement ordonnés peuvent être reçus dans l'Église officielle. Les sacrements des paléoïmérologites, baptême, mariage, etc., sont nuls et sans valeur. Seuls seront poursuivis les pseudo-évêques et les pseudo-prêtres. En vertu de cette décision, la police a arrêté deux prélats paléoïmérologites : l'évêque du Pirée, ANTHIMIOS Charisis, exilé au monastère Strophadon à Zante (véritable condamnation à mort dit l'organe des paléoïmérologistes *Kyrix Ekklisias Orthodoxon* de décembre) et l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce AGATHANGELOS Elevtheriou, tout d'abord condamné au même sort, ensuite, sur intervention du procureur du roi, admis à l'hôpital. Nous ignorons les antécédents de l'évêque du Pirée ; quant à l'archevêque Agathangelos, il s'agit d'un homme déjà âgé, ancien archimandrite d'Athènes, licencié en théologie, si nous ne nous abusons. Il a dû rallier le paléoïmérologisme avec deux autres archimandrites théologiens en 1957. Les trois furent consacrés illégitimement évêques et Mgr Agathangelos fut élu à sa dignité actuelle le 18/31 mars 1958. (Voir *KEO*, avril, et les nombreuses sommations à comparaître devant le tribunal ecclésiastique publiées dans *E*). Il y a lieu de croire que cette question n'est pas encore réglée.

3. PROPAGANDE DES HÉTÉRODOXES. L'Église décide d'inviter l'État à prendre des mesures pour empêcher les personnes et organismes étrangers de propager des idées fausses et d'attirer les membres déshérités du peuple grec par des avantages matériels.

4. APPOINTEMENTS DU CLERGÉ. Rien de neuf, si ce n'est un comité mixte.

5. MARIAGE ET DIVORCE. Sont rejetés sans discussion la possibilité d'un quatrième mariage et le divorce automatique. Seulement, l'Église consent *κατ' οἰκονομίαν* et pour une période de six mois, à accorder le divorce dans les cas où les époux, vivant séparés depuis plus de dix ans, ont contracté des liaisons irrégulières. Elle pose des conditions et souligne que cette mesure d'exceptionnelle condescendance vise avant tout la légitimation des enfants.

1. Le mouvement des adhérents à l'ancien calendrier.

6. RELATIONS AVEC LES ÉGLISES HOMODOXES ET HÉTÉRODOXES ET AVEC LE C.O.E. On les souhaite plus étroites avec les homodoxes, on souligne la place prééminente du patriarcat œcuménique, le devoir de l'Église de Grèce vis-à-vis des patriarcats orientaux. Le protestantisme n'est guère prisé : « Les différentes confessions et hérésies se donnent le titre d'Église sans posséder le caractère fondamental de cette divine institution ». Participation au mouvement œcuménique uniquement par le truchement de professeurs de théologie laïcs [1].

7. SACERDOCE ROYAL. *En*, 1er déc., nous apprend que ce sujet, qui ne figurait pas à l'ordre du jour, a provoqué une séance extraordinaire et des discussions extrêmement mouvementées. Il s'agit d'une attaque en règle d'une majorité de la hiérarchie contre les vues sur le sacerdoce des laïcs exprimées dans des ouvrages récents par les professeurs TREMBELAS, BRATSIOTIS et le Rme P. J. KOTSONIS. C'était surtout le professeur Trembelas qui était visé. Finalement la question fut considérée comme réglée mais, dans les actes du Synode, fut inscrit l'avis suivant de la hiérarchie : « La sentence suivant laquelle l'expression de la première épître catholique de Pierre (2, 9) « sacerdoce royal » attribuerait aux laïcs un droit quelconque au sacerdoce si minime fût-il, est condamnée, car la hiérarchie n'admet pas un sacerdoce général et un sacerdoce particulier. Elle n'en connaît qu'un seul, celui qui est conféré par le sacrement de l'Ordre ». Cette sentence déplaît beaucoup à plusieurs [2].

8. ROTARY INTERNATIONAL. Étant en marge du christianisme, ce mouvement exige une attitude réservée. Le clergé ferait bien de ne pas y adhérer.

9. ADMINISTRATION D'ÉTABLISSEMENTS ECCLÉSIASTIQUES. L'exemple des abus signalés au sanctuaire marial de Tinos incite la hiérarchie à demander à l'État d'instaurer une législation propre à parer à toute possibilité d'abus de ce genre.

10. QUESTIONS DIVERSES ; renvoyées au Synode permanent.

1. *K*, 21 janv., rapporte que le secrétaire général du COE aurait écrit à Mgr l'Archevêque d'Athènes pour exprimer sa déception personnelle et celle de tout le Conseil à la décision de la hiérarchie grecque de n'envoyer dorénavant que des délégués laïcs aux réunions œcuméniques. Cette même décision fut l'objet d'une conférence à l'archevêché où se réunirent évêques et laïcs, y compris des représentants du ministère des Affaires étrangères. S. B. l'Archevêque coupa court en disant que la décision de la hiérarchie était finale et ne peut être modifiée. Cfr aussi *SŒPI*, 12 déc.

2. Cfr *En*, 20 déc. Le message signale que le prof. P. Trembelas, auteur d'un livre « Un sacerdoce royal », a reconnu son erreur.

Nos sources ne nous donnent aucune trace d'une discussion sur l'état déplorable du monachisme grec. D'autre part, le premier point de l'ordre du jour : « Revision de la Charte constitutionnelle de l'Église », avait été discrètement laissé de côté, d'où mécontentement du ministre des Cultes, chrétien fervent et consciencieux. Il a déclaré à la hiérarchie qu'il déposait un projet de loi contenant, entre autres, la suppression de la transférabilité des évêques d'un siège à l'autre, la réduction des nombres des diocèses, la révision des frontières entre les diocèses, la spécification des qualités exigées des candidats à l'épiscopat, la convocation annuelle du synode de la hiérarchie. Sur cette motion, le Saint-Synode a demandé que la hiérarchie puisse discuter ce projet en session extraordinaire. Fixée par le ministre au 19 janvier pour une période de cinq jours, consacrée aux délibérations sur cette seule question [1], la session extraordinaire a eu lieu mais les évêques ont décidé de RENVOYER à plus tard la réforme de la constitution de l'Église, ce qui a soulevé de vives DISCUSSIONS à Athènes. La hiérarchie a toutefois formé un comité de treize membres chargé d'étudier les propositions gouvernementales ; il fera rapport à la prochaine réunion du Synode, le 1er octobre. De différents côtés on a critiqué la lenteur de la hiérarchie et le désir a été exprimé de voir le gouvernement prendre la chose en main, pour autant que la doctrine ne soit pas en cause et qu'il s'agisse de modifications d'ordre purement administratif [2]. Quant aux rencontres annuelles régulières de la hiérarchie, le principe en a été admis par les évêques.

An, janvier, se livre à une CRITIQUE particulièrement acerbe contre les maigres résultats du Synode, notamment contre l'introduction d'un sujet théologique dépassant de loin la compétence de la plupart des membres (sacerdoce des laïcs).

OS, déc., dit que des diverses questions ecclésiastiques « pas une ne trouva une solution, bien plus pas une ne fut bien posée ».

OS, 1er août publie les vues du prof. KONIDARIS sur les thèmes à discuter à un éventuel PROSYNODE PANORTHODOXE. Comme on s'en souviendra, ces thèmes ont été préparés par le Saint-

1. Cfr *En*, 20 déc. ; *An*, janv.
2. Cfr *SŒPI*, 30 janv., p. 4.

Synode de l'Église de Grèce et proposés à la réflexion des évêques et des professeurs de théologie. *Irénikon* en a publié la traduction [1]. Tout comme le prof. ALIVISATOS, M. Konidaris s'oppose, avec force arguments — d'ailleurs peu rassurants sur l'état actuel de la science théologique en Grèce — à toute idée de rédaction d'une « Confession de foi orthodoxe » [2].

Le RETOUR dans leur patrie d'enfants jadis enlevés par les partisans et demeurés pendant dix ans dans des pays communistes, crée de sérieux problèmes de réadaptation. Beaucoup de ces enfants, maintenant devenus des jeunes gens, ont été fortement contaminés par les idées communistes et la corruption morale. Le métropolite de Dryinoupolis et Konitsa, Mgr CHRISTOPHE, attire l'attention sur ce mal [3].

Le 23 août est décédé à Athènes l'archimandrite Basile STEPHANIDIS, professeur d'histoire ecclésiastique à l'université de la capitale de 1924 à 1949. Il s'était fait un nom comme historien au-delà des frontières de sa patrie et en dehors de sa langue. Son *Ekklisiastiki Historia* (Athènes, 1948) restera longtemps un ouvrage de premier rang [4].

OS, déc., regrette que l'Église de Grèce NE PARTICIPE PAS à la Semaine de Prière universelle pour l'Unité et suggère que le Saint-Synode s'occupe de la question [5].

Inde. — Au cours du mois de décembre un événement im-

1. Cfr *Chronique* 1957, pp. 220-221.
2. M. Konidaris dit entre autres que la chaire du professeur de théologie dogmatique et morale dans l'université d'Athènes est vacante depuis 21 ans, que celle de Salonique est de fait inexistante et qu'on ne perçoit pas encore de théologien dogmatique à l'horizon. La philosophie n'est pas cultivée et la théologie de la Bible est une matière totalement inconnue (p. 203, col. 2).
3. Cfr *Ho Ephimerios*, 1er oct. ; *Zoï*, 2 oct., etc.
4. Cfr *AA*, 10 sept.
5. Le 19 janvier, pendant que le reste du monde chrétien cherche à s'unir dans la prière, le Saint-Synode recommande l'office de Marc d'Éphèse avec des textes comme celui-ci (il y en a d'autres semblables) : « Par une invention que lui suggéra sa divine sagesse, Daniel jadis pourfendit le dragon de Babylone, mais toi, ô Marc, par tes paroles tu as terrassé Eugène de Rome, le terrible dragon d'Italie, qui par ses additions corrompait la foi des Pères. Ainsi tu as sauvé l'Église du Christ de cette corruption » (*Calendrier de l'Église de Grèce* 1959, p. 38).

portant s'est produit : la RÉUNIFICATION, après une scission de plus de cinquante ans, des deux factions opposées des JACOBITES DU MALABAR (État de Kérala) qui groupent environ 800.000 fidèles.

D'un article du R. P. E. HAMBYE, dans *La Croix* du 10 février, nous empruntons les renseignements suivants : Cette très ancienne chrétienté du Malabar dépendait de l'Église chaldéenne ou assyrienne entraînée dans le schisme nestorien (lors du concile d'Éphèse en 431). Au XVIe siècle, par le contact des Portugais, ces « chrétiens de Saint-Thomas » entrèrent en communion avec Rome. Mais bientôt les excès des missionnaires latins provoquèrent une violente réaction. En 1653, un schisme éclata. Beaucoup se placèrent sous l'obédience du patriarche syrien d'Antioche (monophysite). En 1909-1912, cette Église jacobite ainsi formée s'est scindée en deux. Une partie se fit proclamer indépendante et le chef de ce groupe prit le titre de catholicos. L'autre partie continua à être gouvernée par un métropolite sous la juridiction du patriarche d'Antioche. Depuis cinquante ans, les deux groupes se disputaient la propriété des biens ecclésiastiques, dans une suite ininterrompue de procès qui engloutirent des sommes considérables. Enfin, par un arrêt que la Cour constitutionnelle reconnut définitif le 28 octobre, tous les biens en litige sont attribués au parti du catholicos. Devant ces faits, on opta pour la réunion des deux partis, facilitée par l'élection, le 25 octobre, d'un nouveau patriarche syrien d'Antioche Jacob Mar SEVERIOS, à Homs. Celui-ci connaît bien la situation en Inde pour y avoir vécu durant douze ans comme moine enseignant. Outre la connaissance du malayalam, langue officielle de l'État du Kérala, il possède la langue du peuple jacobite de l'endroit. Le catholicos reconnaîtra désormais la juridiction spirituelle du patriarche, tandis que ce dernier accepte ce que ses prédécesseurs avaient toujours refusé, l'autonomie des jacobites de l'Inde et la position privilégiée du catholicos avec toutes ses conséquences canoniques. Le 16 décembre tous les évêques des deux partis se réunirent en la chapelle du vieux palais épiscopal de Kottayam, siège du catholicos, et scellèrent par le baiser de paix la réconciliation si longtemps attendue.

Jérusalem. — Après l'expulsion de Mgr TIRAN Nersoyan du secteur jordanien de Jérusalem en août dernier [1], on annonça en

1. Cfr *Chronique* 1958, p. 489.

décembre celle d'un évêque et de six prêtres, également de l'Église arménienne grégorienne. Ils étaient considérés comme des adeptes du patriarche désigné, Mgr Tiran, qui a cherché à maintenir des liens spirituels avec le siège du catholicos suprême arménien d'Etchmiadzin (Arménie soviétique) [1].

Norvège. — Le 14 janvier, à l'âge de 75 ans, est décédé l'évêque Eivind BERGGRAV, qui fut primat de l'Église luthérienne de Norvège et l'un des premiers présidents du Conseil œcuménique des Églises.

Pologne. — *AA*, 8 oct., donne des détails sur l'Église orthodoxe de Pologne. Elle comporte une métropole divisée en quatre éparchies (évêchés) :

1) VARSOVIE-BIELSK, métropolite S. B. Mgr MACAIRE, 6 doyennés, 67 paroisses ;

2) BIALYSTOK-GDANSK : évêque Mgr TIMOTHÉE, 6 doyennés, 52 paroisses ;

3) LODZ-POZNAN (Posen) : évêque Mgr GEORGES, 3 doyennés, 15 paroisses ;

4) WROCLAW (Breslau) — SZCZECIN (Stettin) : évêque Mgr STÉPHANE, 2 doyennés, 40 paroisses.

En tout 174 paroisses, un couvent d'hommes (SAINT-ONUPHRE) et un de femmes (SStes MARTHE et MARIE, fondé en 1947) [2].

Depuis le début de l'année scolaire 1957-58, l'ACADÉMIE DE THÉOLOGIE CHRÉTIENNE (formée en 1954, avec une faculté de théologie CATHOLIQUE, à la suite d'une réorganisation de l'Université de Varsovie) a ouvert une section de théologie ORTHODOXE [3]. De plus d'un million qu'ils étaient en 1939, le nombre des membres de l'Église LUTHÉRIENNE de Pologne est tombé à environ 200.000 [4].

Roumanie. — En juillet 1958, le gouvernement a ARRETÉ et déporté environ 250 prêtres et moines orthodoxes. Le 3e biblio-

1. Cfr *SŒPI*, 9 janv.
2. Cfr *E*, 15 mars 1957.
3. Cfr *Cŭrkoven Vestnik*, Sofia, 26 avril 1958.
4. Cfr *SŒPI*, 6 déc. 1957.

thécaire du patriarcat, le médecin particulier du patriarche et finalement le patriarche lui-même ont été emmenés, après une longue et minutieuse perquisition opérée au patriarcat, vers une destination inconnue. Le patriarche y serait sous la surveillance d'un service spécial de la police [1].

Suède. — Malgré les décisions officielles, l'accès des femmes aux fonctions pastorales ne va pas sans difficultés. Au début de novembre 50 pasteurs et laïcs de l'Église de Suède se sont réunis à Växjö sous la présidence du doyen DANELL, de la cathédrale de Växjö. Une DÉCLARATION a été publiée à l'adresse de tous les évêques de l'Église de Suède, du ministre des Affaires ecclésiastiques et d'un certain nombre de personnalités étrangères. Il y est affirmé que « le Synode a outrepassé ses pouvoirs et n'a pas d'autorité contre la parole de Dieu » ; le manifeste poursuit : « La crise actuelle provient de la détérioration graduelle de la pure doctrine de l'Église et du développement non-biblique de l'idée d'une Église nationale ». Les signataires donnent cependant l'assurance que leur groupe n'a nulle intention de créer une scission, mais invitent tous les fidèles à se désolidariser de l'erreur. Un autre groupe s'est constitué à Uppsala sous la présidence de l'évêque Bo GIERTZ, de Gœteborg. Nous avons signalé plus haut l'embarras de l'Église anglicane devant cette affaire survenant au cours d'une politique de rapprochement et d'union où les questions doctrinales sont déjà fort minimisées.

Sous le titre *Problèmes luthériens vus de Suède*, le P. R. REFOULÉ, O. P., dans *Istina* 1958 n° 3, pp. 333-360, expose le rôle de la Suède dans le mouvement théologique de ces dernières années.

Relations interconfessionnelles. — Nous renonçons cette année, tant la matière est abondante, à énumérer, même globalement, les manifestations et publications relatives à la SEMAINE DE PRIÈRE POUR L'UNITÉ [2]. Celle-ci prend de plus en plus

1. Cfr *AA*, 17 déc. ; *SŒPI*, 12 déc.
2. Cfr pour une bibliographie détaillée les bulletins de *VUC*.

d'extension. A preuve, le centre lyonnais dirigé par le P. MICHALON, successeur de feu l'Abbé Couturier, a expédié 550.000 petites brochures devant servir à la célébration de la semaine. Les demandes ont dépassé de 30.000 exemplaires les réserves prévues. Fait particulièrement réjouissant, un prêtre espagnol en a commandé 25.000 et en Angleterre 50.000 en ont été répandus. La Commission de Foi et Constitution du COE a fait savoir que son appel avait été mieux entendu que jamais cette année. En cinq ans, le nombre des feuillets qu'elle distribue a passé de 10.000 à 145.000 [1].

La Revue *Verbum Caro* nº 49 (1959) débute par un fragment du DIALOGUE entre le Frère Prieur de Taizé et Mgr Chevrot, enregistré à l'occasion de la semaine de 1958, et par une méditation sur l'Unité du R. P. MENESSIER. Ce fascicule contient des articles particulièrement importants : Max THURIAN, *Le Mémorial des Saints. Essai de Compréhension évangélique d'un aspect de la piété catholique;* Richard PAQUIER, *L'Épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Église;* Jacques ROSSEL, *L'Église de l'Inde du Sud ; son histoire, sa doctrine, sa liturgie.* — Dans la chronique orientale : Jean Michel HORNUS, *L'Église arménienne.* (Dans le nº 48, le même auteur avait traité de l'*Église maronite au Liban*).

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* Le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople a pris connaissance « avec grande joie » de l'élection du pape Jean XXIII, qui a laissé dans la chrétienté orientale d'excellents souvenirs de son séjour en Europe orientale et en Turquie. En Grèce, également nombreux sont ceux qui ont connu le délégué apostolique Mgr Roncalli, et qui se sont réjouis de son élévation au trône pontifical. Espérons que dans ce pays puisse se clarifier l'atmosphère en ce qui concerne les rapports avec l'Église catholique, rapports qui, ces derniers temps, furent assez tendus, comme en témoignent plusieurs articles polémisants dans la presse grecque [2]. *Zoï* du 18 septembre reproduisit d'un autre journal un article violemment agressif qui attribuait aux catholiques latins de Grèce 150 églises

1. Cfr *SŒPI*, 23 janv.
2. Par ex. *Zoï*, 7 et 28 août (cfr *K*, 23 juil. et 13 août).

et, indûment, aux catholiques de rite grec 127. Chiffre étonnamment fantaisiste ; on se demande comment une publication sérieuse a pu le reproduire. En effet, tout compté, les « uniates » ne doivent pas posséder 10 sanctuaires dans tout le royaume.

K du 14 janvier nous livre enfin l'histoire de l'INTERVENTION de Mgr l'Archevêque d'Athènes qui a fait interrompre les travaux de construction de l'église pour l'exarchat de rite grec. Par lettre datée du 17 mars 1958 (cinq jours après le sacre du nouvel exarque) et adressée au premier ministre, Mgr THEOKLITOS demandait que la police interdise tout travail ultérieur. « Les constructeurs visent manifestement le prosélytisme, disait-il ; il n'est pas admissible que dans la capitale hellénochrétienne les catholiques romains de tout bord soient laissés libres et sans surveillance ». Toutes les démarches faites depuis lors pour reprendre les travaux ont échoué.

Quant à la convocation du CONCILE ŒCUMÉNIQUE, les patriarcats orthodoxes de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem se sont abstenus jusqu'ici de tout commentaire officiel, en attendant plus ample information [1].

Dans la *Revue nouvelle*, nov. 1958, M. l'abbé Georges DUMONT consacre quelques pages au malaise provoqué chez les catholiques de rite oriental par la publication du nouveau code de Droit canonique *(Autour du synode grec-catholique de février 1958 au Caire)*. Rappelant l'article paru dans les *Études*, où on avait cru pouvoir expliquer la réaction ferme des évêques grecs par

1. Cependant, S. B. le patriarche d'Antioche THÉODOSE VI a rédigé en français la déclaration suivante qu'il a fait remettre à la presse : « La réponse orthodoxe universellement valable est celle qui sera donnée suivant la décision prise par le Conseil panorthodoxe composé des représentants des Églises orthodoxes autocéphales du monde entier.

Ceci n'empêche toutefois pas qu'une seule Église autocéphale telle que celle d'Antioche puisse se prononcer au sujet de la convocation par le pape Jean XXIII d'un Concile œcuménique composé des représentants de toutes les Églises d'Orient et d'Occident.

Cette réponse est la suivante : le Concile ainsi convoqué doit être présidé par le Pape en sa qualité de premier parmi des égaux sur la base des principes de la foi, de la doctrine et des traditions en usage dans l'Église indivisée, avant la sortie de l'Église de Rome de l'ensemble de la chrétienté qui était dirigée jusqu'à la date de la séparation par les cinq patriarcats de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem ».

leur attachement à des structures ecclésiales dépassées, notamment à une conception « trop archaïque » de la fonction des patriarches dans l'Église, comme s'il s'agissait d'un phénomène d'auto-défense d'une petite communauté sclérosée sans intérêt pour l'Église universelle [1], l'Abbé G. DUMONT écrit :

« La violence même des réactions produites par le nouveau code de Droit canonique au sein de l'Église melkite catholique prouve heureusement qu'il n'en est rien, que cette Église apostolique est toujours en pleine vitalité et pleinement consciente de ses responsabilités vis-à-vis de l'unique Église du Christ. Il ne suffit pas de percevoir la violence des réactions, il faut aussi considérer leur qualité. Ce sont des pasteurs pieux et éclairés qui défendent avec l'appui de leurs fidèles l'existence du catholicisme oriental, non pour maintenir des titres et des privilèges personnels, mais pour affirmer, contre l'offensive séculaire de la latinisation, et raffermir le caractère universel de l'Église catholique romaine, au sein de laquelle tous les peuples sont attendus, avec ce qu'il y a de meilleur dans leur civilisation et leur culture, et où plus de 200 millions d'orthodoxes doivent retrouver leur place, sans rien perdre de leur acquis spirituel, de leur vénérables traditions ni de leur dignité humaine. C'est à cause de leur fidélité au catholicisme, parce qu'ils ont conscience d'être un lien d'amour entre l'Orient et l'Occident, que les Grecs catholiques défendent sans défaillance leur existence collective et les droits de leur Église, qui est un membre vivant et actif, irremplaçable, de l'unique Église catholique. Nous pourrions nous demander qui fait de l'archaïsme. Ne serait-il pas plutôt à chercher du côté de ceux qui rêvent toujours d'une Église catholique liée à la culture latine et à la civilisation de l'Occident ? »

En terminant, l'A regrette que les *Études* aient dû croire refuser le droit de réponse :

« N'était-ce pas une occasion qu'il fallait saisir, sinon chercher, de faire connaître à l'élite catholique française, à laquelle cette revue s'adresse, l'épreuve quasi permanente et la lutte tenace d'une communauté de 350.000 catholiques orientaux, entre une orthodoxie méfiante et une latinité le plus souvent indifférente, qui entend

1. Cfr *Irénikon* 1958, pp. 352 et ss.

prouver, par son existence même et sa double fidélité, qu'il n'est pas impossible d'être totalement, dignement, fièrement catholique, tout en restant parfaitement, noblement oriental ? Ne serait-ce pas un signe des temps, alors que l'on parle tant aujourd'hui de catholicité et d'unité, qu'un archevêque oriental ne puisse pas facilement faire entendre sa voix pastorale et défendre les intérêts les plus essentiels de l'Église à l'une des tribunes les plus ouvertes du catholicisme européen ? Parce que nous avons la foi en l'Église une, sainte, catholique et apostolique, nous affirmons tous que la réunion de tous les frères séparés est possible, et nous la voulons tous sincèrement. Mais avant d'exiger de ceux qui ne communient pas encore à notre table les immenses sacrifices que cette restauration requiert, il y a encore de notre côté pas mal de résistances à vaincre et de perspectives à élargir ».

Anglicans. — L'annonce du CONCILE œcuménique a été bien accueillie par les autorités de l'Église d'Angleterre spécialement mandatées pour l'examen des questions relatives à l'unité chrétienne, écrit le *Church Times.* L'évêque de Guildford, le Right Rev. Ivor WATKINS, président du Conseil pour la coopération œcuménique a déclaré que si des observateurs étaient invités il faudrait certainement accepter l'invitation.

« L'appel à l'unité venant du Vatican et du patriarcat œcuménique est un signe du mouvement et du désir de l'unité dans toute la chrétienté ; il faut le considérer comme un élément d'espoir pour l'avenir » [1].

Dans *Rythmes du Monde*, 1958, nos 3-4, le Rev. Henry R. P. BRANDRETH, O. G. S., consacre un article à la *Conférence de Lambeth 1958.* Dans *Blackfriars*, nov. 1958, pp. 444-455, le R. P. Henry

1. Cfr *CT*, 30 janv. — Mentionnons ici que l'évêque anglican de Chelmsford, le Dr. S. F. ALLISON, a, au moment du conclave, prié « pour ceux qui ont la responsabilité d'élire le nouveau Pape », dans la cathédrale de Chelmsford, le lundi 27 oct. avant la conférence diocésaine. Il dit à l'assemblée : « Nous devons, en effet, continuer à espérer et à prier pour un éventuel accord dans la foi et la constitution qui pourrait réparer la rupture entre nous et l'Église de Rome ». En Australie, le Dr. H. W. K. MOWLL, archevêque anglican de Sidney et Primat d'Australie, décédé le 24 oct., s'adressa à chaque curé dans son archidiocèse pour demander une prière spéciale aux services dominicaux pour que le conclave, dans sa tâche d'élire un successeur à Pie XII, soit guidé par Dieu. Cfr *Catholic Herald*, 31 oct.

ST JOHN, O. P., sous le titre *Anglicanism and the Papacy*, traite du livre de E. L. MASCALL, *The Recovery of Unity*.

Sur le même sujet : I. T. HALE, *Christian Unity* dans *The Downside Review*, automne 1958, pp. 364-376. Et dans *The Eastern Churches Quarterly*, 1958, n° 7, Fr Bernard LEEMING S. J., *An Anglo-Catholic on « The Recovery of Unity »* I, pp. 263-278.

Dans *Informations Catholiques Internationales*, 15 janvier 1959, un dossier détaillé, *Aspects actuels de l'Anglicanisme*.

Protestants. — Les réactions que l'annonce du CONCILE œcuménique a suscitées dans le monde protestant trouvent peut-être leur meilleur résumé dans ces phrases du professeur Jean BOSC dans l'hebdomadaire français *Réforme :* « La décision du pape Jean XXIII peut marquer un tournant d'une très grande importance dans l'attitude officielle du magistère romain à l'égard du problème de l'unité de l'Église. Sans doute ne peut-on pas attendre que l'Église catholique romaine renonce à se considérer comme l'Église une. Mais il pourrait du moins se faire que l'autorité romaine reconnaisse officiellement ce que des membres de l'Église catholique ont déjà découvert : c'est que le problème de l'unité de l'Église a aussi une autre dimension dont le Conseil œcuménique des Églises est le signe » [1].

Le comité exécutif de la FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE MONDIALE (F. L. M.) siégeant à Strasbourg à la fin d'octobre dernier sous la présidence du Dr. Franklin Clark FRY, a donné son accord à l'établissement d'un institut qui étudiera particulièrement le catholicisme romain. On se souvient que la proposition d'établir pareil institut avait été soumise l'an dernier par les Églises luthériennes allemandes, lors de l'Assemblée générale de la F. L. M. à Minneapolis. Mais déjà alors on avait insisté pour que cet institut s'abstînt de toute tentative de rapprochement avec Rome, en se limitant aux recherches d'ordre purement théologique [2].

Le nouvel évêque-président de l'Église protestante ÉPISCO-

1. Cfr *R*, 31 janv.

2. Notons que le comité exécutif de la FLM a accepté la proposition du COE de prendre ses quartiers dans le bâtiment que le COE fait construire à Genève et où s'installeront encore d'autres associations confessionnelles. Cfr *SŒPI*, 7 nov.

PALIENNE des États-Unis, Arthur Carl LICHTENBERGER, a exprimé ses espoirs pour le mouvement de rapprochement entre chrétiens au cours des dix années à venir. Des relations entre catholiques romains et protestants, l'évêque dit : « J'inclus volontiers l'Église de Rome dans mon espoir d'une ultime unité chrétienne. Il y a des signes assez nombreux, en Europe particulièrement, que nous entrons dans une période d'une plus grande entente entre Rome et les Églises protestantes. Il faudra beaucoup de patience et de longues années de travail pour faire l'unité des chrétiens, mais nous marchons dans cette direction » [1].

Dans le cadre de la semaine de prières pour l'unité, l'université catholique de FRIBOURG a, pour la première fois, invité un orateur protestant, le prof. J. J. VON ALLMEN dont la conférence traita du *Schisme, un problème ecclésiologique et spirituel* [2].

La revue *Foi et Vie*, sept.-oct. 1958, publie quelques-uns des exposés introductifs aux travaux de la CONFÉRENCE DES ÉGLISES PROTESTANTES DES PAYS LATINS tenue en septembre dernier au Chambon-sur-Lignon [3]. Relevons : Giovanni MIEGGE, *Rapports actuels entre catholiques romains et protestants en pays latins*, pp. 332-343 ; Henri BRUSTON, *Rapports actuels entre catholiques romains et protestants en France*, pp. 344-351.

D'autres articles : Yves M. J. CONGAR, *Das ökumenische Anliegen*, dans *Una Sancta* (Meitingen /Niederaltaich), nov. 1958, pp. 213-224 ; Ernst KINDER, *Was heisst eigentlich evangelisch ?* ibid., pp. 234-251 ; Thomas SARTORY, *Was heisst katholisch ?* ibid. pp. 253-273 [4].

Dans *Kerygma und Dogma* 1958, nº 4, Leonhardt GOPPELT, *Tradition nach Paulus*, pp. 213-233 ; J. L. LEUBA, *Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem Neuen Testament*, pp. 234-250. Dans *Gregorianum* 1959, nº 1, H. LENNERZ S. J., *Scriptura sola ?* pp. 38-53.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Recueillons ici une

1. Cfr *Id.*, 30 janv. ; *LC*, 25 janv.
2. Cfr *SŒPI* 6 févr.
3. Cfr *Chronique* 1958, p. 488.
4. Dans ce même fascicule, F. DVORNIK, *Der Patriarch Photius im Lichte neuer Forschungen*.

« expérience » du critique protestant A. M. SCHMIDT reprise de *Réforme* du 10 janvier (p. 6) :

« Prier... j'avoue sans ambage que ma vie intérieure et religieuse a été radicalement muée lorsque, naguère, la *Petite Philocalie de la prière du cœur*, traduite et présentée par Jean GOUILLARD (Cahiers du Sud), ravivant en moi certains souvenirs des textes mystiques de Fénelon, m'a rendu la féconde nostalgie d'une oraison perpétuelle. Je crois, depuis ces instants mémorables, que les chrétiens d'Occident, quelle que soit la dénomination qu'ils s'imposent, auraient un pressant intérêt à étudier les leçons des Églises orthodoxes, principalement lorsqu'elles enjoignent à leurs fidèles de sanctifier par une prière simple les actes les plus humbles et les plus banaux de leur vie quotidienne. A ce titre, le récent volume de Pierre KOVALEVSKY sur *Saint Serge et la spiritualité russe* (Éd. du Seuil) me semble d'une extrême importance. On se sent, à le lire, transporté par le désir de devenir une colonne de prières ».

EV, oct., est particulièrement riche en matières œcuméniques. L'archiprêtre A. SCHMEMANN y donne un article sur l'*Agonie orthodoxe dans le C. O. E.* Celle-ci proviendrait surtout de la conscience très profonde qu'a l'Orthodoxie d'être l'unique Église du Christ, absolument une et pour laquelle une dialectique d'accords et de désaccords n'a pas de sens. Ensuite, elle se trouve mal à l'aise dans une problématique purement occidentale (commune aux catholiques et aux protestants) où elle ne trouve pas sa place. Le Dr. DIMITROPOULOS poursuit un long et important article sur l'*Église orthodoxe et le Mouvement orthodoxe.* Il s'arrête à l'examen du retour des Occidentaux aux sources, retour qu'il estime ne pas être réel car au lieu d'aboutir à la découverte de l'Orthodoxie restée en tout fidèle aux sources, il arrive chez bon nombre de protestants au rejet, non seulement de l'Église et des quelques éléments de la tradition conservés par les premiers réformateurs, mais encore à la négation de l'enseignement de la Bible elle-même. Des idées semblables exprimées avec encore plus de vigueur se retrouvent chez Mgr IRÉNÉE de Samos (*E*, 1er sept.) qui s'attaque aux plaidoyers de Mgr JACQUES de Malte en faveur d'une pleine participation des Églises orthodoxes au Mouvement œcuménique. Mgr Irénée

aligne, contre pareille participation, des arguments qui font certainement réfléchir.

Dans une note de *Grigorios ho Palamas*, juillet 1958, nous lisons ce qui suit à propos des rencontres œcuméniques : « Nous n'allons pas chez les étrangers pour les connaître — nous les connaissons déjà suffisamment — mais pour nous faire connaître d'eux. Il est utile de montrer ce que nous sommes pour qu'ils nous respectent davantage et pour que prenne fin ce mépris si injuste que les étrangers manifestaient jadis pour notre Église. Nous n'y allons donc pas pour recevoir des choses dont nous n'avons pas besoin, mais pour donner » (p. 270). A la page 280, le même P. Ch. semble quand même connaître moins bien ces « étrangers » en écrivant : « les théologiens européens limitent leur intérêt [en matière patristique] aux quatre premiers siècles chrétiens ». Rien évidemment ne pourrait être plus éloigné de la vérité.

Ecclésiologie et Œcuménisme, tel était le thème d'une réunion entre étudiants en théologie protestants et orthodoxes, à HEIDELBERG, fin octobre. La rencontre avait été organisée par le Département des Affaires extérieures de l'Église évangélique en Allemagne. *SŒPI* du 21 novembre déclare que les débats ont clairement démontré que, grâce à des séjours dans les facultés et instituts orthodoxes d'Athènes et de Paris, les étudiants en théologie protestants sont actuellement beaucoup mieux équipés que ne l'était la génération de 1900. La session de Heidelberg est une réponse à un avertissement récemment lancé par le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT affirmant que les protestants sont encore insuffisamment préparés au dialogue interconfessionnel qui va s'intensifiant avec l'Orthodoxie.

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — La Convocation de Cantorbéry, en janvier, a abordé la question des conversations entre l'ÉGLISE D'ANGLETERRE ET L'ÉGLISE MÉTHODISTE et, dans ses conclusions, en recommande la continuation [1].

Le Synode de l'Église d'ÉCOSSE à Glasgow a repoussé à une forte majorité le rapport de 1957 sur ses relations futures avec

1. Cfr *CEN*, 16 janv.

l'Église d'Angleterre. La critique écossaise du rapport est essentiellement basée sur la crainte de voir mettre en doute la validité de l'ordination des ministres presbytériens [1].

LUTHÉRIENS ET RÉFORMÉS. — *Foi et Vie*, nov. 1958, est consacré à des DOCUMENTS récents relatifs aux relations entre luthériens et réformés. La Commission d'Études œcuméniques de France de la Fédération Protestante a, par ce « livre blanc », voulu « apporter sa contribution au dialogue qui se poursuit et s'approfondit entre luthériens et réformés dans le monde entier et spécialement en Europe » (préface).

Une CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES non romaines a eu lieu à NYBORG (Danemark) du 6 au 9 janvier. Le thème central en était le *Christianisme européen dans le monde sécularisé d'aujourd'hui*. De 21 pays d'Europe, tant en deçà qu'au delà du rideau de fer, étaient venus plus de 100 participants, parmi lesquels M. PARIJSKIJ, professeur de théologie de Léningrad pour le Patriarcat de Moscou et l'archevêque orthodoxe TIMOTHÉE de Varsovie. Le métropolite JACQUES de Malte, représentant du patriarcat de Constantinople, parla de ce que la culture européenne doit à l'Orthodoxie et encouragea les orthodoxes présents à participer activement aux débats. Un comité, présidé par le pasteur Martin NIEMÖLLER, présenta un rapport soulignant fortement la tendance orthodoxe à « sacraliser » toute la société, contrebalançant ainsi la « sécularisation » de notre époque. Cette façon de voir fut très généralement considérée comme marquant une étape nouvelle et originale de la présentation de l'Orthodoxie aux protestants. Le Dr. E. EMMEN, de l'Église réformée néerlandaise, qui avait pris une part active à la préparation de la session, annonça dès le soir de l'ouverture que la signification de l'Orthodoxie serait dûment examinée et que tout ce qui, dans une Europe imprégnée de protestantisme, peut mener à une nouvelle rencontre avec le monde orthodoxe serait activement recherché. A la question de la contribution de la chrétienté orientale à la culture de l'Europe, s'ajoutaient trois autres thèmes secondaires : les rapports de la foi chrétienne

1. Cfr *SŒPI*, 5 déc.

avec la technique moderne, la fin de la période constantinienne en Europe, et enfin, la responsabilité des Églises d'Europe découlant de leur héritage chrétien commun. Un COMITÉ PROVISOIRE de quatre membres a été constitué en vue de préparer un programme d'étude et d'action. Il compte le Dr. EMMEN, l'archevêque luthérien Jan KIIVIT, de Tallinn, l'évêque luthérien Hans LILJE, de Hanovre, et le Dr. Hans HARMS, l'un des collaborateurs du COE à Genève et désigné comme secrétaire. Il fut souligné que cette conférence n'avait pas été organisée par le COE mais par les Églises participantes elles-mêmes. La délégation hongroise a même exprimé son souci de l'indépendance du nouvel organisme vis-à-vis du COE [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

La décision de S. S. le pape Jean XXIII de réunir un CONCILE œcuménique a provoqué le commentaire suivant de la part du Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises :

« L'annonce faite par le pape Jean XXIII est d'un intérêt tout particulier pour le COE parce qu'elle est complétée par l'affirmation que l'un des objectifs du concile sera « d'inviter les communautés séparées à rechercher l'unité à laquelle tant d'âmes, sur toute la terre, aspirent si ardemment ».

» Le COE existe pour donner aux Églises la possibilité de manifester l'unité essentielle de l'Église du Christ ; aussi accorde-t-il un très grand intérêt à toute initiative qui a l'Unité pour but, que cette initiative soit celle d'une de ses Églises membres ou d'une autre Église. Toutefois, beaucoup dépend de la manière dont le Concile sera convoqué et de l'esprit dans lequel la question de l'Unité chrétienne sera abordée. Selon les premières nouvelles, il s'agirait de « chercher ensemble les bases d'un retour à l'Unité ». Des communications ultérieures ne mentionnent plus qu'une invitation adressée aux communautés séparées à rechercher l'Unité. La différence entre ces deux déclarations est considérable. Aussi, tant que des explications complémentaires sur ce point n'auront pas été données, ne nous est-il pas possible de nous prononcer avec certitude. Le Conseil œcuménique des Églises s'en est toujours tenu, et continuera

1. Cfr *Id.*, 19 déc. ; 9 et 16 janv.

à le faire, à la méthode qui permet aux Églises de se rencontrer et de conférer, afin de décider d'un commun accord des mesures qui doivent être prises en vue de la réunion des Églises. En résumé la question est celle-ci : dans quelle mesure le concile sera-t-il œcuménique par sa composition et dans son esprit ? Nous ne pouvons qu'exprimer l'espoir que l'Église romaine saura tirer les conséquences nécessaires du développement du mouvement œcuménique depuis quarante ans. Tous les chrétiens, à quelque confession qu'ils appartiennent, espèrent et prient que cet événement historique que sera le prochain concile œcuménique, servira à l'avancement de la cause de l'Unité pour laquelle notre Seigneur pria » [1].

Le COMITÉ EXÉCUTIF du COE, en session à Genève du 9 au 13 février, a décidé de s'abstenir de toute déclaration officielle concernant le Concile annoncé. Les 13 membres présents du comité ont dit que cette initiative du Pape a suscité un intérêt général dans les 171 Églises orthodoxes, anglicanes, protestantes et vieilles-catholiques appartenant au Conseil œcuménique dans 53 pays. Mais on veut attendre d'autres informations précises. La déclaration du secrétaire général du COE a été approuvée. Le Comité exécutif a exprimé son assurance que les Églises membres du Conseil œcuménique « continueront a prier pour l'unité telle que le Christ la veut », et il a chargé ses responsables de suivre les implications du Concile projeté pour la cause de l'unité chrétienne dans son ensemble [2].

De l'*Ecumenical Review*, octobre 1958, signalons les ARTICLES de Thomas F. TORRANCE, *What is the Church ?*, et de Niels H. SØE, *The Theological Basis of Religious Liberty.* — Le *Chronicle* contient plusieurs documents du Comité central 1958.

Dans *Ecumenical Review* de janvier 1959, le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT et l'évêque luthérien Eivind BERGGRAV (Norvège) publient des hommages à la mémoire du bishop George BELL. L'Église et la Mission est le sujet de l'article de Lesslie NEWBIGIN, *One Body, One Gospel, One World.* — Voici d'autres articles de ce fascicule : Eberhard MÜLLER, *The Structure of Modern Society and the Structure of the Church ;* J. K. S. REID, *Lambeth*

1. Cfr *Id.*, 30 janv.
2. Cfr *World Council of Churches Information*, 12 février.

on Church Unity; J. Robert NELSON, *Commentary on the Report on Church Unity of the Lambeth Conference of 1958* (tandis que l'article de REID met à nu l'inconsistance et la contradiction interne de la méthode unioniste du rapport de Lambeth, le second se réjouit de son extraordinaire largeur) ; V. E. DEVADUIT, *The Lambeth Conference of 1958 and the plan of Church Union, North India and Pakistan.* — Le *Chronicle* donne une traduction anglaise des huit thèses sur la sainte Cène, formulées par une commission *ad hoc* de l'Église évangélique allemande (E. K. D) [1].

En janvier, à la conférence de Nyborg ci-dessus mentionnée, le professeur PARIJSKIJ a annoncé que l'Église de Moscou enverra des évêques ayant droit de parole mais non de vote à la prochaine session du Comité central du COE qui aura lieu en août dans l'île de RHODES.

SŒPI du 13 février a publié le CALENDRIER — plus chargé que jamais — des manifestations œcuméniques de l'année 1959.

15 février 1959.

1. Pour le texte allemand, voir *Ökumenische Rundschau* oct. 1958, p. 194. Texte français dans *Foi et Vie*, nov. 1958, pp. 421 et ss.

Notes et documents

I. Le Message de nouvel an du Patriarche de Constantinople.

Tout le monde a entendu ou lu le message de Noël de S. S. Jean XXIII, où le Saint Père, se rappelant son séjour en Orient, a parlé en termes clairs de l'Unité chrétienne tant souhaitée. « Nous conservons encore très vif, y disait-il, le souvenir d'il y a quelques dizaines d'années, lorsque certains représentants des Églises orthodoxes, comme on les appelle, du Proche-Orient, avec la collaboration de quelques gouvernements, se préoccupèrent de l'union des pays civilisés, et la commencèrent par un accord entre diverses confessions chrétiennes différentes par leur rite et par leur histoire. Malheureusement, la prépondérance d'intérêts concrets plus pressants et de préoccupations nationalistes stérilisa ces intentions qui, en soi, étaient bonnes et dignes de respect. Et le problème angoissant de l'unité brisée de l'héritage du Christ reste toujours une cause de trouble et d'entrave à la recherche même d'une solution à travers de lourdes difficultés et incertitudes. La tristesse de cette douloureuse constatation n'arrête pas et n'arrêtera pas — nous en mettons en Dieu notre confiance — l'effort de notre âme à répondre à l'invitation pleine d'amour de ces frères séparés qui portent aussi sur le front le nom du Christ, en lisent le saint Évangile et ne sont pas insensibles aux inspirations de la piété religieuse et de la charité bienfaisante et bénissante ». Puis rappelant l'œuvre de ses prédécesseurs pour l'unité, il rejoint la prière du Christ : « qu'ils soient un ».

Répondant à ces vœux, le patriarche de Constantinople a adressé un message de nouvel an, où il formule ses souhaits d'unité dans les termes suivants :

« Parce que notre Saint Siège Apostolique et Œcuménique, et nous même personnellement, prions sans cesse pour l'union des Églises,

nous accueillons avec joie tous les appels faits au nom de la paix dans l'Église. Notre joie est naturellement la plus grande lorsque c'est de l'antique centre chrétien de Rome que vient un tel appel à l'union.

L'affligeant spectacle de l'humanité d'aujourd'hui, vivant au milieu d'épreuves douloureuses dues au manque d'entente mutuelle et à l'incapacité des peuples à vivre ensemble dans la paix, contraint les dirigeants des Églises chrétiennes à réexaminer leur devoir. Notre devoir commun de chefs religieux est de faire savoir au monde que la technique et les réussites scientifiques ne suffisent pas en elles-mêmes pour édifier une nouvelle civilisation mondiale, pour la simple raison qu'une civilisation n'est possible si elle n'a pas de base spirituelle, religieuse et morale. Christ est le Seul qui rende l'amour, la paix et la justice possibles entre les hommes.

Aussi, profondément conscient de ce devoir, nous déclarons le sincère désir de notre Église orthodoxe de persévérer dans la prière et les supplications pour la paix du monde entier, et celui de collaborer d'une façon positive et pratique à l'avancement de la cause de l'unité chrétienne.

Nous sommes heureux et très désireux de collaborer avec tous. Nous participons déjà pleinement aux grandes organisations inter-ecclésiastiques et nous sommes tout disposé à entrer en contact avec l'antique Église romaine afin d'alléger « l'angoisse des nations qui ne sauront que faire... dans la terreur de l'attente de ce qui surviendra sur la terre » (*Luc* 21, 25-26) et de réaliser l'espoir des hommes de voir se dessiner un plus heureux avenir.

Nous considérons donc comme des plus importants, dans la situation catastrophique où se trouve aujourd'hui l'humanité, que nous, appelé par Dieu à veiller à tout ce qui se présente et à porter chaque jour le souci de toutes les Églises (Cf. *II Cor. II* : 28), nous nous rencontrions et pensions ensemble aux besoins les plus profonds et les plus impérieux des millions de fidèles de nos Églises, de telle sorte qu'ils trouvent la solution, ou tout au moins l'allègement, des problèmes qui les assaillent.

Tandis que durant les présentes fêtes notre esprit était tout rempli de ces pensées et questions, la nouvelle nous est parvenue indirectement du nouvel appel de Sa Sainteté, le Primat de l'Église romaine, à l'union des Églises. Nous recevons cet appel dans un esprit fraternel, car nous l'interprétons comme l'expression d'une claire compréhension que les forces spirituelles — dont la plénitude et la puissance éclatent dans l'état idéal et hautement désirable d'unité

que le Seigneur a confié à son Église — doivent réellement se rencontrer et s'unir à nouveau. Une telle réunion de forces spirituelles n'est, bien entendu, pas possible dans l'état actuel de division et de discorde qui règne depuis des siècles.

En outre, nous comprenons l'appel contenu dans le message de Noël de Sa Sainteté comme l'indice que le sens de Noël ne se trouve pas dans quelque vague notion de perfectibilité ou de vertu chrétienne en général ; mais dans la puissance qui permet à l'homme mortel de redécouvrir sa ressemblance perdue avec son très saint Créateur ; le message de Noël nous indique la voie de la réconciliation les uns avec les autres et avec Dieu, laquelle nous est demandée à tous.

C'est pourquoi nous sommes absolument convaincu que tout appel à l'unité doit être accompagné de faits et d'actes de nature à prouver que nos paroles et nos œuvres sont pleinement d'accord ; en vérité, cela pourra rapprocher de Dieu les membres de nos Églises, tout au moins sur le terrain du christianisme pratique pour le moment, et toujours dans un esprit d'égalité, de justice, de liberté spirituelle et de respect mutuel.

Au cours de ces fêtes centrées sur l'Épiphanie de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ qui s'est manifesté en Orient, il nous paraît approprié d'espérer et de prier que, en cette saison où les regards de tous les chrétiens sont tournés vers l'Orient d'où est venu le « Père d'éternité, le Prince de la Paix » (*Isaïe* 9 : 5), la sainte Église romaine se tourne également dans un esprit fraternel du côté de l'Orient. Tels sont nos vœux et notre espoir à l'égard de sa Sainteté, le nouveau pape de Rome, Jean XXIII, bien connu, aimé et respecté dans nos régions. Et ce vœu n'est pas nôtre uniquement : c'est l'attente de tous les chrétiens qui espèrent voir se lever l'aurore d'une année vraiment nouvelle en Christ ».

Il y a longtemps que n'avaient plus retenti, en Orient, les accents d'une voix aussi encourageante en faveur de l'Unité, et où les paroles du Pontife Romain étaient soulignées avec cette bienveillance. Puissions-nous y voir un signe des temps.

II. L'Orthodoxie grecque et le Concile œcuménique.

Le prof. H. Alivisatos, un des meilleurs canonistes de l'Église grecque orthodoxe, savant bien connu dans le monde œcuménique, a publié récemment dans le journal grec *Vima* (1er févr. 1959) les réflexions que lui a suggérée l'annonce par le Pape Jean XXIII du

prochain concile œcuménique. Nous en donnons la traduction ci-après, à titre d'information, la position du prof. Alivisatos étant en effet représentative des réactions d'un orthodoxe instruit de l'histoire de son Église et en général des affaires ecclésiastiques. On trouvera un exposé plus développé de ces idées dans l'étude qu'il avait publiée sous le titre : *Les deux régimes dans l'Église unie avant le schisme*, dans le recueil *L'Église et les Églises :* 1054-1954, (Chevetogne, 1954-1955), t. II, pp. 105-116, étude à laquelle il se réfère du reste dans la note qui suit.

« La Convocation d'un Concile œcuménique, comme le propose le Pape, est-elle possible ? Une participation des Orthodoxes au Concile consacrant la primauté monarchique du Pape est à exclure. Il y a des possibilités de retour à la situation de coexistence en égalité d'avant le schisme.

Selon des nouvelles de presse, Sa Sainteté le Pape Jean XXIII a décidé de convoquer un Concile œcuménique qui s'occuperait de l'union des Églises et en premier lieu de l'union des Églises catholique romaine et orthodoxe.

Cette nouvelle a ému le monde chrétien tout entier et, en raison du désir universel d'union, de partout, des commentaires bienveillants ou défavorables de l'initiative romaine se font entendre. Plusieurs autorités ecclésiastiques ont déjà commenté une nouvelle qui, en principe, ouvre tant d'espérances à une direction unifiée du monde chrétien tout entier, au milieu du chaos spirituel de l'humanité.

Mais la question de la convocation d'un Concile œcuménique n'est pas si simple qu'il semble et elle renferme les trois aspects suivants.

Selon la conception orthodoxe, la convocation d'un Concile œcuménique est pour le moment impossible, parce que les conditions préalables font défaut, Pour les créer, il faudrait un grand travail théologique et un temps suffisant.

L'Église orthodoxe, strictement attachée à son ancienne tradition, ne peut ni ne veut convoquer un Concile œcuménique qui serait privé des qualités que possédèrent jusqu'ici les sept Conciles œcuméniques et que pratiquement devrait posséder le huitième. En vérité, on pourrait convoquer un synode panorthodoxe, mais il ne serait pas œcuménique. En outre, l'Église orthodoxe ne pourrait participer sans conditions, à un synode œcuménique de l'Église catholique romaine, en raison du caractère qu'il revêt chez elle. Conséquemment la convocation d'un Concile œcuménique, du point de vue orthodoxe, est chose irréalisable, du moins pour le moment.

La conception catholique romaine du Concile œcuménique est

tout à fait différente de la conception orthodoxe. Pour celle-ci, le Concile est l'organisme le plus élevé qui soit doté d'autorité dans toute l'Église ; d'après la conception catholique romaine, il n'est qu'un organisme simplement consultatif pour le Pape et cela, parce que le pouvoir personnel de ce dernier n'admet pas une autorité quelconque au-dessus de la sienne et conséquemment la concentration du pouvoir spirituel lui appartient en propre et pas au Concile œcuménique. La lutte pour la plus haute autorité dans l'Église entre le Concile œcuménique et le Pape à l'époque des Conciles dits réformateurs (XVe siècle) aboutit à la victoire définitive du Pape, auquel il fut reconnu qu'il concentrait toute l'autorité ecclésiastique. Cette doctrine fut portée à son achèvement au Concile dit œcuménique du Vatican en 1870 ; il couronna cette concentration de l'autorité ecclésiastique par la reconnaissance de l'infaillibilité du Pape parlant *ex cathedra.*

Cette théorie n'est rien d'autre que la cristallisation de la conception monarchique de l'autorité ecclésiastique dominant en Occident ; elle accentue avec insistance l'exigence, en conséquence naturelle, de ce qui a été dit déjà, de la complète soumission au Pape par la reconnaissance de ses revendications universelles, sans lesquelles l'Église catholique romaine ne se peut concevoir.

Il va de soi que, parlant de soumission, nous voulons dire la reconnaissance du Pape comme tête de l'Église chrétienne, dont découle le pouvoir de tout autre organisme ecclésiastique, même le plus haut. Un Concile œcuménique papiste traitant le problème de l'Union des Églises ne serait possible et concevable que s'il était présenté comme la reconnaissance du primat monarchique du Pape. Ce serait l'union des Églises et de tout le monde chrétien sous un seul Pasteur, le Pape, chose que jamais ne pourraient reconnaître ni l'Église orthodoxe, ni les Églises protestantes. Mais indépendamment de cette position de base, naîtrait pour l'Église orthodoxe une autre question fondamentale. Si, en effet, elle recevait par hasard une invitation à semblable concile, il ne serait pas organiquement possible que sa participation ait le caractère d'égalité, pour la simple raison que notre Église est présentement considérée par l'Église catholique romaine au moins comme schismatique, si pas comme hérétique, et conséquemment sa participation organique serait impossible.

Ainsi la convocation même par le Pape d'un Concile œcuménique de l'Église catholique romaine pose automatiquement la question de la reconnaissance de sa primauté monarchique et puisqu'il n'est même pas possible de la discuter, dès le début, s'il était réuni il

serait voué à l'échec en ce qui regarde l'Église orthodoxe, avant même que ne soit posé et discuté le problème brûlant de l'union des Églises.

Les positions étant telles, je ne sais pas quelle conception prévaut dans la pensée pontificale pour la convocation d'un Concile œcuménique, puisque la participation de l'Église orthodoxe comme le désire le Pape serait irréalisable et puisque l'échec de l'union de l'Église orthodoxe avec l'Église romaine, selon la signification développée plus haut, est a priori inévitable. Si l'on examinait en outre l'éventuelle participation des Églises protestantes à ce Concile, l'échec serait davantage encore consacré, parce que la plupart d'entre elles ne recevrait certainement pas d'invitation.

Ce fait qu'au *non possumus* bien connu de l'Église catholique s'ajoute notre propre *non possumus*, démontre l'impossibilité de la réunion du Concile et l'impossible réalisation du rêve de l'union.

Il y a pourtant deux éléments qu'il serait nécessaire de discuter en relation avec notre participation au Concile, même dans des conditions inégales, même éventuellement sans envisager la possibilité d'un assouplissement des deux *non possumus* réciproques : c'est-à-dire de notre part ni la renonciation aux bases démocratiques et aux principes de notre Église, ni la reconnaissance de la primauté monarchique du Pape, et, de sa part, ni une abdication de sa primauté et ni la reconnaissance de notre position démocratique. Ces choses sont assurément tout à fait improbables, parce que, à les supposer acceptées de part et d'autre, elles seraient destructives de l'essence de ces deux Églises et comment cela serait-il possible ?

1) Certes, la position dogmatique et canonique de chacune des Églises exclut une simple invitation du Pape à notre adresse pour le Concile œcuménique à convoquer, puisque nous sommes considérés par lui comme schismatiques et peut-être hérétiques en raison de notre abstention à l'égard de la reconnaissance de ses nouveaux dogmes. Son invitation, si elle se produit, aurait nécessairement le caractère d'une simple et amicale représentation à titre de visiteurs et d'observateurs. Mon humble avis est que dans ce cas il faudrait que nous acceptions avec empressement cette invitation et cela non seulement pour répondre à un geste amical, mais aussi pour deux raisons très sérieuses :

D'abord, parce que, malgré notre qualité d'observateurs, il n'est pas exclu que, lors des discussions qui interviendraient à propos de l'union, nous soyons priés d'exposer nos points de vue sur la

question. Et alors, nous ne devrions pas perdre cette magnifique occasion qui nous serait offerte d'exposer par de puissantes délégations de théologiens la doctrine orthodoxe, pas très connue en Occident, sauf sous sa forme ancienne.

Je n'écarte nullement au stade de cette discussion l'apparition d'éléments d'union et de compréhension là où d'avance nous sommes sûrs d'une infranchissable divergence. Ma récente expérience me confirme dans cette hypothèse. Assistant l'été dernier à Bruxelles au Congrès de Droit Comparé, je fus étonné en observant à la section de Droit Canonique où je développais les doctrines de l'Église orthodoxe au sujet du mariage et de l'économie, d'observer l'accord sur ces points de vue de canonistes distingués catholiques romains, alors que j'attendais surtout leurs objections tenaces.

2) Il y a quelque temps, j'ai publié un article dans un périodique catholique romain très estimé, dans lequel j'ai soutenu (et je continue à défendre ce point de vue) que devant l'impasse d'un rapprochement pour l'union, pour autant, comme il a été dit plus haut, qu'aucune des Églises ne renoncerait à ses principes fondamentaux, il serait sage d'adopter une certaine forme de coexistence qui résoudrait au mieux la question de l'union sur des bases historiques indiscutables. On sait, en effet que les divergences avec l'Église catholique romaine existaient presque toutes bien avant le schisme et qu'elles n'avaient pas surgi au dernier moment. A cet égard, l'Orient manifesta de l'intérêt concernant ces divergences et jamais il ne souleva de question à leur sujet, pas plus que le Pape non plus n'éleva à cette époque des prétentions sur l'Orient orthodoxe. Malgré cela, l'unité exista étroite et cordiale. Est-ce que, devant l'impossibilité d'une autre solution, ne serait pas possible, d'un commun accord, le retour à l'époque d'avant le schisme, durant laquelle, d'une manière tacitement anormale, l'Église Une était gouvernée sans contrainte, par la coexistence de deux systèmes : en Occident, par la papauté monarchique intégrale, en Orient par une libre autorité démocratique ?

Assurément, le retour aux anciens usages paraît difficile, comme l'acceptation en principe de la coexistence telle qu'elle existait de soi précédemment, tandis qu'à présent ce retour deviendrait conscient et exigerait un recul et une diminution. Le Pape, en effet, reconnu tacitement ce qu'il est, mais pour l'Occident seulement, renoncerait à ses prétentions et à ses interventions en Orient, tandis que l'Orient fermant les yeux sur l'évolution en Occident de l'ordre canonique rigoureux inadmissible pour lui, ne soulèverait pas de question. Ainsi serait réalisée l'union de jadis, avec la modalité qu'elle revêtait

avant le schisme, avec en outre une marge pour un accord futur sur les différences existantes et persistantes. A cela assurément feraient difficulté les nouveaux dogmes de l'Église catholique romaine (infaillibilité, Immaculée Conception de la Mère de Dieu et son Assomption dans les cieux etc.) que nous n'accepterions pas. Mais ces divergences accompagneraient les autres différences et vaudraient pour l'Église catholique romaine en Occident seulement, comme des particularités qui seraient ignorées en Orient, ainsi que les autres le furent jadis.

Je reconnais que cette union, malgré l'historicité de son existence avant le schisme, contiendrait, comme jadis, les germes de querelles futures, comme celle qui a produit le schisme. Mais *tertium non datur*, et, si ceci ne se fait pas, l'union est impossible sans l'abandon par l'une des deux Églises de ses principes de base, ce qui est à exclure d'une manière absolue.

Pareille solution pourrait être discutée dans le Concile œcuménique romain, auquel nous pourrions éventuellement participer à titre de simples observateurs. Ce serait comme une ouverture éventuelle pour un futur Concile œcuménique, non pas de l'Église latine, mais de toute l'Église, auquel alors participerait notre Église, non pas à la suite d'une invitation, mais en vertu d'un droit, au moins en égale, afin de contribuer par sa participation à la solution de ce grand problème chrétien.

En conclusion, à la réunion proposée du concile œcuménique romain, conformément à la règle canonique qui gouverne l'Église catholique romaine et à celle de notre propre Église, ni il n'est possible que nous soyons invités, ni nous ne pouvons accepter l'invitation, puisque nous en connaissons la signification. Seulement, dans le cas où nous serions invités amicalement comme observateurs au Concile œcuménique latin, nous pourrions être présents ; mais même dans ce cas et ce cas seulement, la solution de ce grand problème ne pourrait pas aboutir, parce qu'elle serait impossible d'après ce qui a été dit.

Malgré cela, qui sait si dans cette réunion ne soufflera pas l'Esprit « qui souffle où Il veut » et qui guiderait les intelligences et les cœurs de ses membres, croyant sincèrement dans sa puissance, vers des solutions extraordinaires logiquement impossibles, comme autrefois à Jérusalem au temps des Apôtres. L'Esprit les guiderait à la réalisation de l'union, non pas comme la veulent les hommes (ainsi que nous l'avons exposé), mais comme la veut Dieu qui désire que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité, pour que tous soient uns.

Hamilcar A. ALIVISATOS.

III. Les manuscrits byzantins et l'érudition française.

A PROPOS D'UNE EXPOSITION.

La plus importante collection de manuscrits grecs est conservée à la Bibliothèque nationale de Paris. Elle compte cinq mille pièces et fait la joie de tous les chercheurs. Beaucoup de ces manuscrits, ornés de peintures et de miniatures, ont été exposés, dans une des salles de la Bibliothèque au cours de ces derniers mois : « *Manuscrits à peintures du IIme au XVIe siècle* ». Richesses incomparables que le contenu de ces vitrines, au milieu desquelles les amateurs ont pu circuler à loisir. Si quelques manuscrits de la France médiévale avaient été joints à la collection pour servir de point de comparaison et contrôler les influences — donnée très importante pour l'histoire de l'art —, cet ensemble constituait un témoignage impressionnant de l'intérêt que l'Occident a porté durant le moyen-âge et la période qui l'a suivi aux richesses venues de l'empire byzantin.

Un catalogue excellent servait de guide à cette exposition ; « *Byzance et la France médiévale* » (Paris, Bibliothèque nationale, 1958, 500 fr). Il a non seulement permis aux visiteurs de s'approcher intelligemment des manuscrits exposés, mais il leur a donné un résumé précieux et une initiation au trésor de la littérature grecque, biblique et patristique surtout, dont les œuvres présentées formaient un peu plus des quatre cinquièmes. On ne pourrait faire état des 98 manuscrits exposés pour dresser une statistique littéraire quelconque, puisque le choix en avait été fait en raison des enluminures ; beaucoup cependant comptaient parmi les plus rares quant au texte. Quatre planches en couleurs et cinquante-deux en noir, informent le lecteur de la qualité des artistes ; une description minutieuse des œuvres exposées, avec une bibliographie, fait de la liste des manuscrits comme une sorte de catalogue. Trois introductions sont données pour l'initiation du visiteur studieux : 1° une *Préface* de M. Julien CAIN, de l'Institut (pp. V-VII), 2° une notice des conservateurs M. J. PORCHER et Mlle M. L. CONCASTY : *Byzance et la France médiévale* (pp. IX-XXIII) et 3° un exposé sur *Les fonds grecs du cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale* par le conservateur M. Charles ASTRUC (pp. XXIV-XXXII). Nous allons résumer rapidement cette dernière étude.

Si à l'origine la France avait un grand retard sur l'Italie qui, dès le milieu du XVe siècle s'enorgueillissait des trois cent cinquante manuscrits grecs réunis par le pape Nicolas V, les grandes abbayes

de France possédaient dans leur ensemble un certain nombre de manuscrits qui, bien que souvent isolés, formaient tout de même un premier trésor. Le premier manuscrit grec parvenu en France semble bien avoir été le recueil des œuvres de Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827 par Michel le Bègue, et qui fut jusqu'au début du XVIIIe siècle conservé à l'abbaye de Saint-Denys. Les Grecs qui émigrèrent en Occident après la chute de l'empire byzantin furent l'occasion d'accessions nouvelles d'œuvres littéraires. L'équipée italienne de Charles VIII amena le premier noyau de l'ancien fonds grec : vingt-cinq manuscrits pris comme butin au roi de Naples, Ferdinand Ier, en 1495. La rencontre du même Charles VIII avec un grec éminent, Janus Lascaris, devait jouer un grand rôle dans l'instauration des études grecques dans nos pays. Lascaris devint l'ami de Budé et devait, sous François Ier, apporter un concours précieux dans le domaine de l'humanisme.

Les volumes apportés de Naples avaient été déposés à la bibliothèque du roi à Blois ; avec d'autres accessions, on pouvait y compter en 1518 une quarantaine de manuscrits grecs. En 1544, le fonds fut transporté à Fontainebleau, où il commença de s'accroître par les soins diligents de François Ier, et son zèle pour l'hellénisme. Vers 1550 un recensement donnait cinq cent quarante-six manuscrits. Les « Maîtres de la librairie royale » dont Budé fut le premier, mettaient leur point d'honneur a acquérir des collections privées pour les faire entrer dans le trésor royal, sans compter ce qu'ils acquéraient pour leur propre compte. L'addition du fonds recueilli sous Henri II à celui de François Ier porte à 546 le nombre des manuscrits grecs. Le règne de Henri IV est marqué d'un accroissement d'une valeur exceptionnelle : le président de Thou, alors Maître de la librairie, réussit en 1599, après cinq ans d'efforts, à faire entrer dans le trésor royal les six cents manuscrits grecs de Catherine de Médicis. C'est de cette époque que date l'entrée dans le fonds royal d'un apport inestimable : le célèbre recueil illustré des Homélies de Grégoire de Nazianze (grec 510, voir p. 5 du catalogue) qui avait été exécuté pour l'empereur Basile Ier le Macédonien († 886).

Sous Louis XIII, une centaine de manuscrits furent acquis, parmi lesquels le fameux Psautier à frontispice, chef d'œuvre de l'art aristocratique du Xe siècle.

Au moment où Louis XIV vint au trône, la bibliothèque du Roi comptait mille deux cent cinquante-cinq manuscrits grecs. En 1668, le fonds royal s'enrichit de la bibliothèque de Mazarin, nouvel apport de deux cent trente manuscrits grecs. De son côté, Colbert fit acheter

par le roi en 1162 les manuscrits de Trichet du Fresne, ancien bibliothécaire de la reine Christine de Suède ; cinquante grecs figuraient dans le nombre. Différentes missions en Orient organisées scientifiquement par Colbert apportèrent cent trente volumes manuscrits pour le fonds royal et trois cents pour la Colbertine, qui devait entrer plus tard dans le premier. En outre diverses accessions particulières (legs de l'archevêque de Reims Le Tellier, achat de la collection Bigot, etc.) augmentaient encore le trésor.

Pour le règne de Louis XV, il faut citer tout entier le paragraphe de la note de M. Astruc :

« Le début du règne de Louis XV est une des périodes les plus brillantes de l'histoire des collections royales ; le mérite en revient pour beaucoup à l'excellent administrateur que fut l'abbé J.-B. Bignon, nommé Maître de la Librairie en 1719. Dès sa première année dans la charge, Bignon fait acheter les manuscrits de Philibert de La Mare (parmi lesquels trente grecs), et ceux d'Étienne Baluze, le bibliothécaire de Colbert (soit, pour le grec, un nouvel apport de quarante-trois unités). C'est à son instigation que fut entreprise, de 1728 à 1730, la mission en Turquie et en Grèce des abbés Sevin et Fourmont, mission couronnée d'un succès éclatant : cent vingt-cinq manuscrits grecs furent envoyés à Paris, parmi lesquels des pièces sans prix, comme l'exemplaire illustré des *Sacra Parallela* de saint Jean Damascène (grec 923), en onciale du IXe siècle. En 1732 Bignon enregistrait, avec les huit cent soixante-dix volumes de Colbert, le plus considérable don qui eût jamais été fait à la section grecque de la bibliothèque royale. C'est encore sous son administration que fut décidée, en 1735, l'impression des grands catalogues des manuscrits orientaux, grecs et latins(...) En ce qui concerne le grec, l'abbé Sevin fut chargé de reprendre et de compléter les notices plus approfondies qui avaient été demandées à des savants tels que Du Cange et Cotelier, et que Jean Boivin avait plus tard revisées en partie. Le résultat forma le tome II, paru en 1740, du nouveau catalogue des manuscrits du roi. Ce gros in folio décrit trois mille cent quatre-vingt-dix-sept volumes, cotés 1-3.117 ».

Tel était l'ancien fonds de la bibliothèque du Roi. Ce qui est entré ensuite a été catalogué dans le « supplément grec », sauf le fonds appelé Coislin, dont voici l'histoire : « Le chancelier Pierre Séguier, mort en 1672, avait rassemblé un grand nombre de manuscrits ; pour les grecs, il avait notamment bénéficié de la mission que Mazarin avait confiée à un prêtre chypriote résidant à Paris, le P. Athanase. La bibliothèque de Séguier parvint par voie d'héritage à son

petit-fils, Henri-Charles Du Cambout, duc de Coislin, évêque de Metz. Coislin demanda à l'illustre fondateur de la paléographie grecque, Dom Bernard de Montfaucon, de rédiger une description détaillée des quatre centaines de manuscrits grecs qui en formaient la section la plus précieuse. Ce magistral catalogue parut en 1715. Coislin, pour exprimer sa reconnaissance à l'Ordre auquel appartenait Montfaucon, décida, dès avant 1720, de déposer la bibliothèque de son aïeul à l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés ; en 1731, il transforma ce dépôt en un legs définitif. La collection Coislin fut transportée à la bibliothèque nationale à la fin de l'année 1795, en même temps que tous les manuscrits de Saint-Germain. Le catalogue de Montfaucon dénombrait quatre cent seize volumes, cotés 1-400, mais onze *Coisliniani* avaient été volés en 1791 ; sept d'entre eux aboutirent plus tard à la bibliothèque publique de Saint-Pétersbourg ; le sort des quatre autres reste inconnu. A la bibliothèque nationale, le fonds Coislin garda son autonomie et on laissa à ses volumes l'ordre que Montfaucon leur avait attribué ».

La Révolution amena encore à la bibliothèque du roi, devenue bibliothèque nationale, un nombre très important de manuscrits grecs provenant des abbayes et des couvents supprimés par le régime, surtout de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés.

Le supplément grec compte aujourd'hui environ mille quatre cents volumes.

Comme le dit M. Astruc en terminant : « Les cinq mille manuscrits rassemblés dans les trois fonds grecs de la Bibliothèque nationale portent témoignage des magnifiques résultats d'un effort plusieurs fois séculaire. Leur importance dans le progrès de l'hellénisme a toujours été de premier ordre. De plus en plus étudiés, de mieux en mieux connus, ils contribuent pour une part éminente au rayonnement d'un Cabinet des Manuscrits dont les richesses incomparables ont fait depuis longtemps un vivant foyer d'humanisme, un des hauts lieux de notre culture ».

D.O.R.

IV. Témoignage de sincérité envers les Orthodoxes et les protestants.

Dans une conférence faite durant l'été à l'Exposition de Bruxelles, S. Exc. Mgr Fulton J. Sheen, évêque auxiliaire de New-York, bien connu par ses prédications à la radio américaine, a fait un exposé sur « *Le devoir qui incombe aux croyants* ». Nous extrayons

de cette conférence de style direct les passages suivants, qui contient une belle leçon d'amendement devant *les divisions de la chrétienté*.

« Depuis trente ans, à la radio et à la télévision, nous nous sommes adressé aux incroyants et aux croyants. Pendant cette période, notre attitude à leur égard a passé par trois phases : 1° La première phase devait prouver que nous avions raison. La logique, l'histoire et les Saintes Écritures étaient du côté du croyant, mais, comme le disait Newman, pour les multitudes, le syllogisme ne fait que piètre rhétorique. 2° La deuxième phase devait prouver que les incroyants avaient tort. Cette approche intellectuelle fut absolument trop négative ; combien de fois avons-nous pu constater que si nous sortions victorieux d'une discussion, nous perdions une âme. 3° La troisième et dernière phase a été de rompre le Pain de Vérité à l'affamé. Lorsque des gens ont faim, ils n'ont cure de savoir que le pain contient des vitamines, ni qu'ils doivent éviter le poison. Il suffit de leur donner le pain de Vérité, en laissant à la Volonté de Dieu l'effet de leur nutrition ».

Parlant ensuite des Orthodoxes, il s'est exprimé ainsi sur le devoir de charité que nous avons envers eux et les centaines de millions de leurs frères des Églises russe, grecque et orientale. « Leurs prêtres sont de vrais prêtres ; leurs évêques et leur hiérarchie viennent en succession apostolique des Apôtres. Leurs mains, comme les nôtres, offrent le Corps et le Sang du Christ. Il y a quelques années, pendant une période de plusieurs mois, nous avons rencontré chaque samedi un groupe de prêtres orthodoxes. A notre première rencontre, nous nous demandions de quelle façon nous adresser à eux. A qui incombait le devoir ? A eux ou à nous ?

Lorsqu'ils entrèrent, nous tombâmes à genoux et leur baisâmes la main. Surpris, ils nous en demandèrent la raison. Parce que, leur répondîmes-nous, vous êtes prêtres et nos frères en Jésus-Christ. Et, depuis ce jour, nous les avons accueillis dans les liens de la fraternité divine. Nous comme eux avons à oublier et à pardonner au sujet de notre passé historique. Nous comme eux, avons péché contre la charité, sans tenir compte de nos querelles théologiques. Oublierons-nous les milliers de prêtres qui, pendant la révolution bolchévique, ont souffert le martyre pour leur Dieu, plutôt que de se soumettre au communisme ; ou encore les millions d'Orthodoxes de Russie qui furent envoyés en Sibérie et dont tout le crime était leur croyance en Dieu ; ou encore ce fidèle prêtre orthodoxe qui, plutôt que de renier sa foi, se laissa placer sur la glace où il périt de froid, le corps devenu un bloc de glace, mais l'âme transformée en une flamme d'amour... »

Puis, parlant de nos devoirs envers les Protestants : « Nous qui avons la foi dit-il, devons admettre qu'il y a quatre cents ans, l'Église avait besoin d'une réforme, par suite du déclin de l'esprit du Christ dans son clergé et ses fidèles. Les protestations exprimées par les réformes étaient justifiées à l'époque ; les réformes des réformateurs avaient tort. Les réformateurs commencèrent leur action au sein de l'Église même, mais leurs réformes les en écartèrent. Mais une réforme peut se concentrer soit sur la façon de penser soit sur la façon de vivre de l'homme ; sur la foi ou sur la morale. Tout était parfait en ce qui concernait la foi ; c'était la foi venue à travers les siècles, la foi du Christ. La réforme se concentra plutôt sur la façon de croire que sur la façon de vivre de l'homme. Au concile de Trente, l'Église réforma la morale, mais laissa la foi telle quelle. Chacune des centaines de sectes chrétiennes possède quelque fraction, quelque fragment ou parcelle de la vérité divine — certaines plus que d'autres. Le croyant n'a pas à chercher les lacunes, mais plutôt cette portion de la Vérité divine, objet de son amour. Si notre façon de vivre pendant les XIVe et XVe siècles avait été différente, nous n'aurions peut-être pas à l'heure actuelle de frères séparés. Le catholique devrait toujours considérer l'existence du Protestantisme comme, jusqu'à un certain point, un jugement rendu contre lui-même. Dieu nous punit parce que notre façon de vivre l'offensait, mais il punit aussi plus sévèrement les rameaux qui se détachèrent de l'Arbre de Vie. Ceux parmi eux qui s'en sont tenus aux éléments les plus divins de la chrétienté ont produit une interprétation profonde des Écritures, ont enrichi les écrits sur la Divinité du Christ, et ont montré aux âmes l'offense du péché et le besoin de rédemption... Bien que les protestants soient écartés du rocher sur lequel est bâtie l'Église, ils ne sont pas séparés de Celui qui a planté ce roc ».

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Julius Tyciak. — Untergang und Verheissung. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1957 ; in-8, 186 p.

J. T. n'a pas voulu faire de l'érudition biblique mais proclamer le message toujours actuel des prophètes. Afin de faire mieux apparaître ce caractère kérygmatique, il a conservé à son ouvrage le style du discours ; rappelons d'ailleurs que ce sont des conférences données à Cologne qui sont à l'origine de l'œuvre. Les vues de l'A. sont inspirées en premier lieu par le texte biblique lui-même. La personne et les paroles des prophètes sont remises dans leur cadre historique, mais le texte biblique est lu à la lumière du N. T. et illustré à l'occasion par la doctrine des Pères et de la liturgie. — Trois études sont consacrées à Jérémie : personnalité spirituelle de Jérémie et son image de Dieu ; Jérémie comme type du Christ et, enfin, comme prophète de la nouvelle Alliance. L'A. s'élève (pp. 130-131) contre la conception suivant laquelle les prophètes auraient rejeté le culte et prêché une religion purement éthique. Viennent ensuite trois chapitres sur Ézéchiel : rencontre d'Ézéchiel avec Dieu ; théologie des voies de Dieu ; nouveauté et accomplissement dans la conception d'Ézéchiel. *Ez.* 43, 1 est illustré par des textes patristiques et liturgiques latins, grecs, arméniens et syriens (pp. 128-130). Pour terminer, deux chapitres traitent de la vision nocturne de Daniel et de la conception de l'histoire chez le prophète. Livre d'nne saine spiritualité biblique, présentant d'heureuses vues religieuses et christologiques sur l'A. T. D. M. V. d. H.

B. C. Butler. — The Originality of St. Matthew. Cambridge, University Press, 1951 ; in-8, VIII-180 p., 18/-
A. Farrer. — St. Matthew and St. Mark. Londres, Dacre Press, 1954 ; in-8, XIV-236 p., 25/-

Le livre de dom Butler s'attaque avant tout à la théorie des deux sources, c'est-à-dire à l'hypothèse selon laquelle *Mt* dépend de *Mc* et d'une autre source nommée *Q*. Il s'en prend spécialement à l'école à laquelle il avait adhéré jadis, celle de Streeter et d'autres écrivains anglais successeurs de Wellhausen et de Lachmann, lequel ne proposait qu'une dépendance

commune des trois synoptiques par rapport à une autre source. Comme nul ne peut détruire sans construire, l'A. essaye de démontrer que *Mc* dépend de *Mt* et d'une autre source orale. Son mérite est de démontrer que la théorie de la dépendance de *Q* n'est pas suffisamment prouvée mais lui-même concède une dépendance inverse qui n'est guère fondée fermement. Il insiste fort à propos sur la distinction — non séparation — à faire entre critique historico-doctrinale et critique documentaire, mais la dépendance de *Mc* synoptique par rapport à *Mt* synoptique n'est pas une donnée suffisamment traditionnelle pour que nous puissions exiger des preuves concluantes.

Quant à l'ouvrage de A. Farrer, il est d'une tout autre veine. Il aime voir dans la composition des Évangiles un ordre symétrique et symbolique. La méthode de la *Formgeschichte* n'est pas encore à même d'utiliser ces éléments, mais on ne tardera pas à les prendre en considération. D. J. Schildenberger avait déjà relevé un procédé analogue pour le Pentateuque (cfr son *Das Geheimnis des Gotteswortes*). Le jeu des chiffres symboliques si familier aux Pères, s'avérerait beaucoup plus conforme à l'Écriture qu'on n'a jamais osé le penser.

D. J. E.

L. Vaganay. — Le Problème synoptique. Tournai, Desclée, 1954 ; in-8, XXIV-474 p.

La Formation des Évangiles. (Recherches bibliques, II). Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 222 p.

« Le Problème synoptique » de M. Vaganay est venu donner un stimulant nouveau à une question bien débattue. L'éminent bibliste a conçu son « hypothèse de travail » — sous-titre, d'ailleurs, de son livre — par la comparaison minutieuse des péricopes synoptiques. Son exposé très clair tire toujours grand avantage aussi bien de la critique externe qu'interne. L'A. nous y montre tout ce que nous pouvons gagner des théories scientifiques, comme celle de la *Formgeschichte*, une fois qu'elles sont dégagées des préjugés qui les déparent.

Après un très utile aperçu historique de la question, il développe son hypothèse en sept étapes : tradition orale, essais écrits, évangile araméen de l'apôtre Matthieu et sa tradition grecque, où il croit reconnaître une structure très schématique en cinq livrets. La grande nouveauté de sa théorie est l'introduction d'une seconde source complètement distincte de *Q* avec le sigle *S* et *Sg* dans la traduction grecque. La cinquième étape ainsi que les suivantes nous introduisent aux synoptiques dans la succession *Mc-Mt-Lc*. Cette remarquable étude est préfacée par Mgr Cerfaux qui y voit esquissée la solution définitive. D'autres cependant sont un peu moins enthousiastes et préféreraient parler plutôt de documentation du milieu que de documents proprements dits, mais ils auront besoin d'arguments bien forts.

Une autre initiation au même problème nous est présentée dans le recueil intitulé : *La formation des Évangiles* dont nous signalons d'abord les titres : J. Heuschen, *La formation des Évangiles ;* L. Cerfaux, *En marge de la question synoptique, Les unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles ;* J. Levie, *Critique littéraire évangélique et évangile*

araméen de l'apôtre Matthieu ; J. W. DOEVE, *Le rôle de la tradition orale dans la composition des Évangiles synoptiques ;* X. LÉON-DUFOUR, *L'épisode de l'enfant épileptique ;* N. VAN BOHEMEN, *L'institution et la mission des Douze ;* A. DESCAMPS, *Du discours de Marc IX, 33-50, aux paroles de Jésus ;* W. C. VAN UNNIK, *L'usage de σῴζειν « sauver » et de ses dérivés dans les Évangiles synoptiques ;* J. CAMBIER, *Historicité des Évangiles synoptiques et Formgeschichte ;* MGR BRUNO DE SOLAGES, *Note sur l'utilisation de l'analyse combinatoire pour la solution du problème synoptique ;* B. RIGAUX, *Conclusions.* Notons que plusieurs de ces études reviennent sur les opinions de M. Vaganay. L'épisode de l'enfant épileptique par exemple, examiné par celui-ci dans l'Excursus V de son ouvrage, est repris dans l'étude du P. Léon-Dufour dont les conclusions cependant ne sont pas en faveur d'un texte-source. La méthode de ce dernier d'examiner avant tout les textes séparément présente l'avantage de mieux situer les préoccupations du milieu d'origine. Quant à M. Descamps, il tente, lui, un essai de reconstruction des *Logia* à partir de *Mc* 9, 33-50 (autre texte traité par M. Vaganay dans l'Excursus IV mais d'un autre point de vue). Autre discussion : celle du P. Levie apportant des éléments en faveur de la théorie des deux sources dont *Q* serait l'évangile araméen. Le P. van Bohemen par contre voudrait revenir à une dépendance de *Mc* vis-à-vis de *Mt.* Ses recherches ont de l'intérêt par ce qu'elles font ressortir du caractère propre de chaque Évangile dans un passage parallèle. Signalons spécialement les remarquables recherches du prof. W. C. van Unnik sur la notion de *σῴζειν.* On peut y observer l'apport inestimable des données historico-doctrinales pour la critique documentaire.

D. J. E.

Cyril Mango. — The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople, English Translation, Introduction, and Commentary. (Dumbarton Oaks Studies, III). Cambridge, Massachusets, Harvard University Press, 1958 ; in-8, 328 p., 6 dl.

C. M. a entrepris l'étude des écrits de Photius. Il s'est intéressé au texte, non point à la polémique qui fait que dans le jugement des uns Photius est devenu le père du schisme, pour les autres le défenseur de l'Orthodoxie grecque contre les usurpations de Rome. L'ambiance de ces XVIII homélies n'est d'ailleurs pas celle de la polémique avec Rome, mais la répression de l'iconoclasme, la propagation de la foi parmi les hérétiques, la suppression des divisions intérieures dans l'Église de Constantinople. Le point de départ pour l'étude de Photius devient ainsi moins restreint et plus exact. — Cet ouvrage n'est en réalité qu'une partie d'un grand travail d'ensemble sur les écrits de Photius. C'est d'abord une introduction qui traite de l'histoire de la collection des homélies, leur chronologie, les manuscrits, les éditions, les traductions (il n'existait jusqu'à présent que des traductions partielles en latin et en russe). Vient ensuite la traduction de ces homélies, qui ont chacune leur propre introduction. La traduction est faite sur le texte d'ARISTARCHES (Constantinople, 1900), pour les homélies II et III sur celui de G. P. KOURNOUTOS et B. LAOURDAS (*Θεολογία* XXV, (1954), p. 177-199). Leur pagination est donnée en marge de la traduction. La seule traduction des homélies aurait eu son mérite, mais l'A. ne s'est

pas arrêté là. Il a contrôlé l'édition d'Aristarches sur les manuscrits et signale régulièrement les fausses lectures de cette édition. Voilà ce qui fait la valeur supérieure de ce travail. Enfin l'ouvrage témoigne d'un soin extraordinaire dans la rédaction et dans les notes. On est heureusement surpris de trouver un livre, qui se dispense légitimement d'une liste d'errata.

Revenons sur un petit point qui concerne la chronologie. D'après le titre dans les manuscrits la première homélie a été lue *ἐν τῇ ἁγίᾳ Παρασκευῇ ἐν τῷ ἄμβωνι τῆς ἁγίας Εἰρήνης μετὰ τὴν συμπλήρωσιν τῶν κατηχήσεων*. Cependant C. M. la place au début du carême pour les raisons que voici (v. p. 39). Le début de l'homélie porte le texte suivant : *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν προηγουμένῳ λόγῳ τοῖς ἤδη παρεσκευασμένοις πρὸς τὸ βάπτισμα, οὔπω δὲ κατηρτισμένοις τὴν τελειότητα...* (*Arist.* I, 469). C. M. interprète cette *τελειότης* des instructions catéchétiques qui doivent se prolonger pendant tout le carême. Si cette homélie était lue le Vendredi saint, elle serait la dernière, il ne suivrait plus d'instruction ni de *τελειότης*. Deuxièmement, vers la fin de l'homélie on lit : *καὶ γὰρ καὶ τὸ ἐτήσιον τῆς ἱερᾶς νηστείας ἐφέστηκε στάδιον, πρὸς τὸν δρόμον παρακαλοῦν, καὶ πρὸς τὴν πάλην προτρεπόμενον τοῦ ἀντικειμένου* (*Arist.* I, 485). « Such an exhortation would hardly have been appropriate on the penultimate day of Passion week », commente l'A. Pour ce second point, c'est aussi notre avis ; cela n'a de sens qu'au début du carême.

Quant au premier texte, nous avons quelque difficulté à suivre C. M. dans son interprétation. Et d'abord la *τελειότης*. Dans le passage en question il y a antithèse entre ceux qui ne sont pas encore parfaits (*οὔπω κατηρτισμένοις τὴν τελειότητα*, *Arist.* I, 469) et ceux qui sont parfaits par la grâce, les baptisés (469 : *ἡμεῖς, οἱ τελειωθέντες διὰ τῆς χάριτος...*, 470 : *οἱ τὸν Χριστὸν ἐνδυσάμενοι, ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθημεν, Χριστὸν ἐνεδυσάμεθα*). Nous devons donc comprendre ici par *τελειότης* la perfection du baptême, non celle des instructions. Dans ce cas, ces mots nous semblent plus appropriés au Vendredi saint qu'au carême.

En outre, l'homélie débute par ces mots : *Ἀλλὰ ταῦτα μὲν προηγουμένῳ λόγῳ...* A fort juste titre C. M. relie ce début à la *catéchèse* du Vendredi saint, qui précédait cette homélie. Il en trouve un témoignage chez Théodore le Lecteur (*Hist. Eccl.*, II, 32 = P. G. 86, I, col. 201, a) et dans le *Livre des cérémonies* (éd. Bonn, p. 179 = éd. Vogt, I, p. 167-8). Il montre dans la même homélie des allusions au texte de cette *catéchèse*, telle que nous en avons un exemple dans le Barberini grec 336 (= GOAR, *Euchologium sive Rituale Graecorum*, p. 340-4) et dans le Vatopedi 869, fol. 221 sq. (= *Γέρων Ἀρκάδιος Βατοπεδινός, « Αἱ ἐν τῷ ναῷ τῆς ἁγίας Εἰρήνης κατὰ τὴν Μεγάλην Παρασκευὴν τελούμεναι θεῖαι κατηχήσεις », Ἐπετηρὶς Ἑταιρίας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, VII (1930), p. 382-7).

Le texte de l'homélie nous oblige donc d'une part à la placer le Vendredi saint, d'autre part et avec autant d'urgence à la placer au début du carême. Fait à remarquer, le texte qui nous oblige à la placer au Vendredi saint, c'est le début (et la première partie qui contient les allusions au rite de la *catéchèse*) ; le passage qui nous oblige à la placer au début du carême, apparaît vers la fin de l'homélie. Serions-nous donc en présence de deux homélies fondues en une seule par quelque mauvais sort, erreur de copiste, disparition d'un feuillet ou d'un cahier ? Nous le pensons. Il suffira de trouver un endroit dans le texte, où la suite des idées est interrompue et qui divise le texte en deux unités autour de thèmes différents.

Cette coupure est à faire dans le texte d'Aristarches I, 476 : « Ἂν δὲ ὁ πονηρὸς πάλιν ἀναισχυντῶν ἐπιβουλεύσῃ... (Ce n'est pas par hasard que C. M. a introduit ici un nouveau paragraphe dans sa traduction !). Nous trouvons une certaine difficulté à rattacher cette phrase logiquement à la précédente précisément à cause du πάλιν. En outre si nous considérons le contexte général, nous trouvons qu'à partir d'ici commence une longue description de la tentation, l'appel aux commandements, la joie de l'examen de conscience, un développement qui n'est pas caractéristique pour le Vendredi saint, mais fort approprié au début du carême. Par contre, dans la première partie c'est le thème de l'accord, de l'engagement dont il est question dans la *catéchèse*, qui est développé : nous baptisés, nous n'avons pas gardé l'accord, où est notre salut ? Un nouveau baptême ? Que le Christ revienne pour souffrir ? Non ! Mais il nous faut confesser nos péchés. — Ainsi se dégagent de notre texte deux homélies différentes, dont la première est à placer le Vendredi saint, la seconde au début du carême.

Enfin, nous ne pouvons que souhaiter que le grand travail entrepris par C. M. puisse aboutir, nous dirions volontiers bientôt, mais puisque nous le savons en bonnes mains, nous avons confiance et patience.

D. A. T.

Élie, le prophète. I. Selon les Écritures et les traditions chrétiennes. II. Au Carmel, dans le Judaïsme et l'Islam. (En collaboration). (« Les Études carmélitaines »). Bruges, Desclée de Brouwer, 1956 ; in-8, 272 p., 10 illust., 3 cartes + 318 p., 13 illust., 200 fr. chacun.

A l'occasion de leur jubilé de vingt-cinq ans, les Études carmélitaines ont consacré un ouvrage en deux volumes au prophète Élie. Un grand nombre de savants éminents y ont contribué : exégètes, patrologues, liturgistes, historiens, psychologues. — En guise d'introduction, le R. P. Paul-Marie nous conduit à travers la Terre sainte et les régions limitrophes pour nous faire connaître tous les endroits où le prophète est passé. Le R. P. de Vaux nous présente la traduction (celle qu'il a faite naguère pour la Bible de Jérusalem) et un commentaire des textes de l'A. T. qui nous parlent d'Élie ; notons l'interprétation de la « brise » (*I Rois*, XIX, 9-18) : « Cette brise ne signifie pas que Dieu, contrairement à une idée plus ancienne symbolisée par l'orage, etc... agit avec douceur et dans le silence. Les ordres terribles donnés aux versets 15-17 prouvent le contraire. Ce vent léger symbolise l'intimité avec laquelle Dieu s'entretient avec ses prophètes ». (Vol. I, p. 67, note c). Les textes du N. T. ont été relevés d'après la première édition de la Bible de Jérusalem. L'abbé Steinmann étudie la figure d'Élie dans l'A. T., le R. P. Boismard dans le N. T. M. St. signale les divers rapports existant entre les textes élohistes et ceux de la geste d'Élie ; relevons l'interprétation qu'il donne de *I Rois* XIX, 12 (« Iahvé n'était pas dans le feu ») : « On avait toujours distingué Iahvé lui-même, des météores qui environnaient ses apparitions. Mais lors d'une lutte pour le monothéisme et pour la dissociation de Iahvé d'avec le naturisme phénicien et chananéen, il importait de mettre les points sur les i ». (Vol. I, p. 108).

Le culte d'Élie dans l'Église chrétienne est exposé par D. B. Botte :

ce culte, originaire de la Palestine, a pénétré assez tôt dans le monde byzantin et dans les autres Églises orientales, mais a été très peu accueilli en Occident; étude complétée par celle du P. Kallenberg qui traite plus directement du culte liturgique d'Élie dans l'Ordre du Carmel, mais qui s'est abstenu toutefois de faire un examen critique du texte et du propre de la fête. — Les autres études sont consacrées à la figure d'Élie chez les Pères grecs (G. Bardy), dans la tradition syriaque (M. Hayek), chez les Pères latins (P. Hervé de l'Incarnation), dans l'Orient orthodoxe, dans l'art chrétien (L. Réau), dans l'ordre du Carmel, dans le Judaïsme, dans le Coran et dans la tradition islamique.

L'ouvrage est richement illustré : belles reproductions d'icones, de gravures, etc.

D. M. V. d. H.

Syméon le Nouveau Théologien. — Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. (« Sources chrétiennes », 51). Introduction, texte critique, traduction et notes de J. Darrouzès, A. A. Paris, Éd. du Cerf, 1957 ; in-8, 140 p.

Fils spirituel de Syméon le Pieux qui fut moine du Stoudios à Constantinople, Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) devint higoumène du monastère de St-Mammas en la même ville, où il eut à faire face à de nombreuses difficultés. Exilé à Chrysopolis sur l'autre rive du Bosphore, il put, après avoir été réhabilité par le patriarche, réunir à nouveau autour de lui une petite communauté de disciples fidèles, qu'il dirigea jusqu'à sa mort. Son influence spirituelle fut très grande. On possède de lui, outre quelques œuvres isolées, trente-quatre catéchèses, des discours alphabétiques, des discours théologiques et éthiques, des hymnes (appelées autrefois *Divinorum Amorum Liber*) et l'ouvrage présenté ici : *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*. — L'œuvre de Syméon dont la qualité spirituelle a été déjà mise en valeur par sa biographie publiée en 1928 par le P. Hausherr dans les *Orient. Christ.* (nº 12) fait aujourd'hui l'objet de plusieurs recherches. Il est vrai qu'elle est une de celles qui avaient été jusqu'à présent les plus négligées. L'éditeur nous apprend que Mgr Louis Petit avait commencé à préparer pour la P. O. l'édition de toutes les œuvres de Syméon. Sa nomination à l'archevêché d'Athènes, puis sa mort, l'empêchèrent de mener à terme ce travail. C'est une manière de nous dire que, pour les *Chapitres* du moins, il est repris ici par un de ses disciples qui nous en donne, avec une méticuleuse histoire du texte et une bonne édition critique, une traduction excellente et agréable. On ne possédait jusqu'à présent dans une littérature qui nous fût accessible, en dehors d'une version en grec moderne sans valeur critique, que la traduction latine du jésuite Pontanus (Ingolstadt, 1603), reproduite par Migne (P. G. 120, 603-688) où elle est accompagnée d'un texte grec incomplet souvent peu concordant et emprunté à la Philocalie, ce qui a obligé les éditeurs à mettre les chapitres manquant dans le grec, en latin seul dans les notes. — Contrairement à l'attitude desséchante de beaucoup de ses contemporains, Syméon « reste toujours simple et clair et son expression est directe avec le minimum d'effet » (p. 29). Il n'aimait pas les rhéteurs, et si son œuvre manifeste un esprit nouveau dans la tradition byzantine « dont le trait principal est de présenter

la vie spirituelle comme une expérience, comme un acte vital et non comme une théorie » (p. 33), sa théologie reste cependant apophatique et dionysienne. Mais les petits chapitres de ce traité, présentés généralement sous forme d'aphorismes, ne demandent que la simple ouverture de l'âme et une audition recueillie dépourvue de tout apprêt.

D. O. R.

Alfons Auer. — Die Vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem *Enchiridion militis Christiani* des Erasmus von Rotterdam. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1954 ; in-8, 260 p., DM. 15.

Une traduction récente de l'*Enchiridion militis Christiani* d'Érasme a fait assez de bruit. On sait qu'Érasme a toujours été différemment jugé et que sa conviction religieuse a provoqué bien des doutes. Or, dans le renouveau des études patristiques et bibliques, l'*Enchiridion* nous montre un Érasme paraissant tout à fait orthodoxe et croyant. L'A. nous présente ici une critique positive de cet *Enchiridion*. Érasme s'y montre un chrétien ayant la meilleure compréhension du fondement ascétique de la vie et de la doctrine du Christ et ce, avec une vision christocentrique qui n'a rien de commun avec un déisme vague. C'est son contact avec John Colet et à travers lui avec l'humanisme chrétien des Florentins comme Pic de la Mirandole qui lui a donné sa direction définitive. L'A. nous montre comment le principe du passage des choses visibles aux invisibles et le primat de l'esprit que cela implique n'ont jamais été pour Érasme les bases d'un spiritualisme, mais qu'au contraire, si même il ne pouvait pas toujours comprendre les faiblesses de l'Église de son époque, il n'a jamais préconisé une révolte, mais toujours une réforme pour laquelle il indiquait la direction à prendre. Un autre but de l'A. est de montrer comment se faire un idéal de vie chrétienne sans tomber nécessairement dans une forme de vie monastique. En tout état de cause, il a mis en lumière des facteurs très importants dans la vie d'Érasme, facteurs qu'il est désormais impossible de négliger.

D. J. E.

Hans Grass. — Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 47). Gütersloh, Bertelsmann, 2e éd. 1954 ; in-8, XVI-286 p.

Les récentes conversations eucharistiques en Allemagne ont souhaité une nouvelle édition de cet ouvrage, paru en 1940. Ce n'est pas une simple analyse de la pensée de Luther ou de Calvin sur l'eucharistie (on se rappelle que Luther n'a jamais rencontré Calvin), mais un travail systématique et critique, qui replace la doctrine des deux réformateurs dans l'ensemble de leur théologie, surtout de leur christologie, leur doctrine sacramentelle et leur pneumatologie. On peut en effet, avant toute exégèse des paroles de la Cène, porter des jugements en matière eucharistique ayant trait aux différences confessionnelles ; évidemment le dernier mot appartient à l'exégèse. Le but poursuivi par l'A. est de promouvoir une évolution de la doctrine eucharistique luthérienne, sans abandon des positions

fondamentales. La perspective centrale est, ici encore, le problème de la présence réelle ; ce ne sera plus le cas dans les thèses d'Aruoldshaiu. L'A. constate d'abord que la doctrine de Luther ne forme pas un tout homogène et achevé. La pensée du réformateur évolue ; elle change de direction en raison des oppositions qu'elle veut combattre. Luther enseigne *toujours et constamment* la *présence réelle ;* mais celle-ci est, tout d'abord, dans sa préoccupation, à l'arrière-plan, et ce sont les controverses qui en ont fait le centre de sa pensée. Ce qui l'oppose aux catholiques, ce n'est nullement la présence réelle mais l'usage même de l'eucharistie. En face de la doctrine de la concomitance, Luther accuse un certain flottement : aussi longtemps que l'aspect sacramentel de « signe » est au premier plan, il la maintient ; devant l'accent sur la présence réelle, il l'abandonne. La théorie ubiquiste de Luther n'a pour but que de montrer la possibilité de la présence réelle. Toute son argumentation en faveur de celle-là part de l'union hypostatique et de la *communicatio idiomatum.* L'A. s'étend longuement sur cette position fondamentale de Luther, à savoir la dépendance étroite de la présence eucharistique par rapport au mystère de l'Incarnation, « position qui ne découle pas nécessairement de l'exégèse des paroles de l'institution » (p. 83). Et il ajoute : « L'hiatus entre le résultat de l'argument christologique et de l'exégèse se serait mieux révélé à Luther si dans son champ visuel il avait réussi à amener, au lieu du « Corps », le « Sang », car sang et humanité s'équiparent moins bien que corps et humanité. Que cela ne se fit pas, la raison en est l'héritage catholique de la surestimation de l'hostie » (p. 84). La présence eucharistique se fait *virtute verborum ;* c'est une nouvelle création par la parole et la puissance de l'Esprit-Saint. Mais ces paroles ne sont pas de simples paroles de consécration, elles sont aussi des paroles de promesse, une *summa doctrinae Evangelii* (p. 90). Quant à l'usage de l'eucharistie, il faut distinguer entre *usus* et *sumptio :* l'*usus* étant toute la célébration eucharistique, il y a présence réelle toute la durée de cet *usus,* et pas seulement dans la *sumptio,* ou réception. Chez Calvin aussi la christologie et la doctrine sacramentelle sont déterminantes pour l'eucharistie. Chez lui, le signe est le véhicule par lequel Jésus nous fait monter dans la foi, vers le Christ céleste. Pour Luther, le signe est le véhicule par lequel le Christ descend jusqu'à nous. Le vrai lien qui nous unit au Christ est l'Esprit. L'Esprit joue un grand rôle dans la doctrine de Calvin, ce qui explique que ne reçoit le Christ que celui qui a la foi. Mais cette participation au Corps et au Sang du Christ n'en est pas moins réelle et substantielle. Le point à éclaircir entre Calvin et Luther est, pense l'A., la relation du Christ avec la chose (*res*) sacramentelle, dans laquelle le Seigneur céleste se place à nouveau dans les conditions de l'Incarné, se livrant comme à la Croix aux bons et aux méchants. Cet excellent ouvrage se meut dans des catégories accessibles au lecteur catholique. D. N. E.

Ernst Bizer et Walter Kreck. — Die Abendmahlslehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften. (Theologische Existenz heute, 47). Munich, Kaiser Verlag, 1955 ; in-8, 72 p.

Ces deux exposés présentés lors de la session du 13 avril 1955 de la Commission de l'Église évangélique d'Allemagne concernant l'Eucharistie,

donnent un aperçu de la doctrine de la Cène dans les Livres symboliques de la Réforme, le premier dans les écrits luthériens (les deux catéchismes, la Confession d'Augsbourg et son Apologie, les Articles de Smalkalde), le second dans les écrits de l'Église réformée allemande, pratiquement dans le catéchisme de Heidelberg. Les deux AA. sont signataires des thèses d'Arnoldshain. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre ces deux contributions. M. E. B. insiste sur le rôle de la parole et de la foi dans les écrits luthériens, et voit dans la dispute eucharistique avant tout une *contentio de fide*, une dispute au sujet de la justification. Ce qui est caractéristique de la doctrine luthérienne, c'est l'importance donnée à la parole biblique ; elle apparaît moins comme parole consécratoire que comme parole de la promesse, parole de « distribution » (*Austeilung*). Ce sont les dissensions eucharistiques du XVIe siècle qui ont placé au centre du débat le problème de la présence réelle. On sent le but que poursuit l'A. : il souhaite que l'accord actuel recherché, auquel il travaille, ne soit pas axé sur la présence réelle. Ce serait là une infidélité au souhait profond de Luther. M. W. K. relève surtout ce qui oppose la doctrine réformée à la luthérienne, notamment la réception du Corps et du Sang uniquement par ceux qui croient, et l'insistance sur la rencontre avec le Christ dans l'Esprit-Saint à cause de la séparation physique de Jésus-Christ avec l'Église entre l'Ascension et la Parousie. D. N. E.

Walter Köhler. — Zwingli und Luther. Ihr Streit über das Abendmahl, t. II. (Quellen und Forschungen zur Reformation, 7). Herausgeg. v. E. Kohlmeyer und H. Bornkamm. Gütersloh, Bertelsmann, 1953 ; in-8, XII-534 p., DM. 38.

L'A. de cet ouvrage est mort en 1946, et n'a pu présenter lui-même au public ce second tome de son histoire monumentale de la controverse eucharistique entre Zwingli et Luther. Le 1er tome paru en 1924, s'étendait sur la période de 1524 à 1529 ; le présent volume englobe celle qui va des débats de Marbourg à la concorde de Wittenberg de 1536. La base de cette étude est plus vaste que celle de E. Bizer, *Studien zur Geschichte des Abendmahlstreites im* 16. *Jahrhundert*, paru en 1940. La perspective d'E. Bizer se limitait au plan dogmatique, tandis que W. K. suit tous les événements politiques et religieux, car, surtout en cette seconde période, ceux-ci ont influencé les différences doctrinales. C'est donc ici une œuvre d'historien et non de dogmaticien. Tout le long de cette controverse, deux facteurs ont été déterminants : le désir d'une union dans la foi (*Bekenntnis*) et l'espoir d'une alliance politique (*Bündnis*) en vue d'un front commun de la Réforme, pour lequel Zwingli, Bucer et Œcolampade espéraient gagner les luthériens. Ces derniers tentent, par les articles de Schwabach (1529) de gagner les Strasbourgeois et de les séparer des Suisses ; cette tendance finira par triompher à Wittenberg. La rencontre de Marbourg (1529) à laquelle Luther participe, dit-il, sous la contrainte de Philippe de Hesse, fait éclater l'opposition irréductible entre Luther et Zwingli, et révèle leur divergence fondamentale qui est christologique ; la concorde de Marbourg, si elle n'est qu'un compromis, assainit pourtant l'atmosphère : on s'était vu d'homme à homme. A partir du Reichstag d'Augsbourg (1530) Bucer tente une union avec Luther, mais son effort de conciliation est entravé

autant par la problématique politique autour de l'alliance de Smalkalde que par l'intransigeance de Luther et de Zwingli. Cependant deux écrits sur l'eucharistie de Bucer devaient être le signal de la concorde de Wurtemberg 1534. La *Concordia generalis* espérée par Mélanchton et voulue par Luther lui-même signifiait pour ce dernier l'acceptation de sa propre doctrine. Aussi considère-t-il la concorde de Wittenberg comme un triomphe personnel, car ne veut-elle pas garantir l'absolue objectivité de la présence du Christ dans l'Eucharistie *realiter et substantialiter*, indépendamment du récipiendaire ? En définitive, Wittenberg est une soumission à Luther et la reconnaissance de tous les articles de la *Confessio Augustana* et de l'Apologie. Le bien qu'on espérait en tirer était de pouvoir présenter une formule évangélique commune au concile œcuménique imminent. Mais l'union avec les Suisses ne s'était pas faite. Les différentes phases de ce drame, présenté par l'A. à la fois avec l'acribie de l'historien professionnel et la verve du bon narrateur, se déroulent sous les yeux du lecteur avec une vivacité passionnante. L'A. utilise habilement les sources, et fait parler ses personnages dans leur idiome savoureux. — Ce livre intéressera non seulement les amateurs d'histoire et de doctrine, mais aussi et surtout les œcuménistes, parce qu'y sont décrites, dans tous leurs détails, les étapes d'un débat constamment traversé par les aspirations les plus profondes vers l'unité. Même Luther, d'ordinaire si farouche, devient presque doux et conciliant quand le suprême bien de l'unité chrétienne est en jeu. D. N. E.

Werner Elert. — Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1954 ; in-8, X-190 p.

Les nombreuses questions qui surgissent autour de l'intercommunion dans les grandes Assemblées œcuméniques et dans la pratique de certaines Églises, sont loin d'avoir reçu une réponse. On mesurera donc l'importance d'études aussi approfondies que celle de M. W. E. sur la relation qui existe entre la communion eucharistique et la communion ecclésiale. L'A. s'est limité à l'Église ancienne ; son investigation se porte surtout sur l'Orient, l'Occident entrant à partir du Ve siècle dans des voies propres. Il obtient ainsi un tableau homogène dont l'impression qui se dégage est nette : communion ecclésiale et communion eucharistique sont deux réalités qui se recouvrent entièrement. L'A. est amené à cette conclusion par l'étude de la terminologie de *communio* (κοινωνία), de la relation entre Églises et hiérarques, de la pratique des échanges de lettres synodiques, de la pratique pénitentielle et du rôle de l'excommunication, bref de tous les moyens employés pour conserver l'unité. Il attache beaucoup d'importance au sens de *Sanctorum communio* du symbole des Apôtres dont Kattenbusch et Morin avaient établi l'origine grecque (τῶν ἁγίων κοινωνία). M. E. opte pour le genre neutre de *Sanctorum* (les choses saintes) indiquant l'eucharistie et étant un parallèle de la formule τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις. Il est dommage qu'il n'ait pas confronté son interprétation avec celle de J. N. Kelly, le spécialiste des symboles de foi, lequel penche pour le sens traditionnel. L'ouvrage se termine par une conclusion importante pour l'œcuménisme : l'unité a pu être sauvegardée et se refaire aussi longtemps

que la notion de la communion ecclésiale ne s'était pas doublée de celle de puissance et de domination. D. N. E.

The Presbyterian Enterprise. Sources of American Presbyterian History. Edited by W. Armstrong, L. Loetscher and Ch. Anderson. Philadelphie, Westminster Press, 1956 ; in-8, 336 p., 4,50 dl.

Publié à l'occasion du 250e anniversaire de la fondation du premier consistoire aux États-Unis, ce recueil offre des extraits d'écrits extrêmement variés de nature à permettre au lecteur de suivre, dans les sources mêmes, l'histoire de l'Église presbytérienne américaine spécialement dans sa lutte pour la liberté religieuse tant à l'intérieur de l'Église que dans l'État. L'influence des presbytériens sur les conceptions du peuple américain sur la liberté est remarquable. Les textes sont groupés en trois séries : *a*) le presbytérianisme colonial (1706-1783), *b*) de la fin de la Révolution à la fin de la Guerre civile (1784-1869), *c*) de 1870 à nos jours. Présentation d'autant plus captivante que les éditeurs ont fait montre d'un goût parfait dans le choix des textes et la discrétion des commentaires indispensables. D. P. B.

Macht und Recht. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart. Herausgegeben von H. Dombois und E. Wilkens. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1956 ; in-8, 202 p., DM. 14,50.

Depuis la communication controversée de l'évêque luthérien Berggrav faite à l'assemblée plénière du *Lutherischer Weltbund* en 1952 sur la doctrine luthérienne de l'État, les débats à propos de cette doctrine ont repris avec une extraordinaire intensité. Le présent ouvrage présente une série de conférences faites sur ce thème aux journées d'études interconfessionnelles en 1953, 1954 et 1955. Les lecteurs d'*Irénikon* s'intéresseront surtout aux études de W. Trillhaas : *Die lutherische Lehre von der weltlichen Gewalt und der moderne Staat* (p. 22) et de E. Klügel : *Prinzipielles Recht zum Aufruhr ?* (p. 44) qui concernent plus directement ladite doctrine. Il semble que, tout en voulant rester fidèle à l'enseignement du Réformateur, le luthéranisme, même orthodoxe, tende, de nos jours, à s'éloigner des conceptions de Luther sous l'influence de la réalité politique moderne. On ne cesse d'insister sur le fait que l'époque de Luther n'est pas la nôtre. L'ouvrage se termine par un résumé où le compilateur, M. Dombois, tente de fixer le véritable état du problème. D. P. B.

H. Kakes. — De doop in de Nederlandse belijdenisgeschriften. (Thèse). Kampen, Kok, 1953 ; in-8, 175 p.

Cette thèse, soutenue à l'Université réformée d'Amsterdam, ne fera pas couler beaucoup d'encre car elle n'apporte rien de nouveau. L'A. traite d'abord des questions littéraires concernant les origines du catéchisme de Heidelberg pour passer ensuite à un examen des questions 64 à 75 de celui-ci qui contiennent la doctrine officielle des sacrements et surtout du baptême. M. K. se montre orthodoxe à tout point de vue dans ses inter-

prétations. Signalons toutefois qu'il est prêt à avouer que la « *fides infantilis* » encore qu'absente dans les termes, est supposée dans la réponse à la question 74 (p. 117). Ceci justifie donc le baptême des enfants. Un point tout à fait incompréhensible reste l'absence de toute référence à Karl Barth dont les publications ont donné une impulsion nouvelle aux discussions sur le baptême. D. P. B.

Luchesius Smits. — Saint Augustin dans l'œuvre de Jean Calvin. Assen, van Gorcum, 1957 ; in-8, 336 p., fl. 17,50.

Le problème de l'influence de saint Augustin sur la pensée de Calvin est loin d'être résolu. Aussi la présente étude mérite-t-elle l'attention de tous les théologiens. Plus littéraire que théologique, le travail du Père S. fournira un instrument de travail indispensable à ceux qui entameront les études de détail qui s'imposent. Après un chapitre très bref sur saint Augustin dans la conversion du réformateur, l'A. aborde la laborieuse identification des citations du docteur africain dans les écrits proprement réformateurs de Calvin. Ces écrits sont groupés autour des cinq éditions qu'a connues l'Institution chrétienne. Cette méthode se justifie par le fait que chacune de ces éditions marque effectivement une étape dans la pensée du Calvin qui s'annonce déjà dans les écrits de la période intermédiaire. Les questions épineuses concernant les citations anonymes ou les passages qui ne sont pas des citations dans le sens strict du mot sont traitées avec énormément de finesse. Le chap. III sur les écrits de saint Augustin cités par Calvin permet à l'A. d'examiner en détail l'authenticité attribuée au XVIe siècle à plusieurs écrits supposés être de saint Augustin. Suivent deux chapitres sur la méthode de citation de Calvin et ses principes d'interprétation. L'A. peut conclure que, malgré l'estime que Calvin avait certainement pour saint Augustin, il ne l'a pas suivi dans la mesure qu'on a tendance à supposer. Cette étude se distingue par son équilibre scientifique et c'est avec impatience que nous attendons le second volume qui contiendra la table des références de saint Augustin dans l'œuvre de Calvin. Une importante bibliographie augmente la valeur de cet ouvrage.

D. P. B.

T. F. Torrance. — Kingdom and Church. A Study in the Theology of the Reformation. Édimbourg, Oliver and Boyd, 1956 ; in-8, 168 p., 16/-

Le prof. T. F. Torrance, bien connu dans le monde des œcuménistes, avait publié jadis dans *Occasional Papers* n° 2 du *Scottish Journal of Theology*, un essai sur l'eschatologie, qui avait été traduit en allemand en 1954, et en français en 1955 sous le titre *Les Réformateurs à la fin des temps*. Le succès de cette plaquette l'a encouragé à reprendre son travail en en donnant une sorte de synthèse : L'eschatologie de la foi (Luther), l'eschatologie de la charité (Bucer), l'eschatologie de l'espérance (Calvin). L'étude sur Bucer avait déjà paru dans le *Journal of Ecclesiastical History*. Cet ouvrage est une riche contribution, non seulement à l'idéologie de la Réforme, mais aussi aux perspectives œcuméniques actuelles.

D. O. R.

P. Auvray, P. Poulain, A. Blaise. — Les Langues sacrées. (Coll. « Je sais, je crois », 115). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 144 p., 300 fr. fr.

Ce petit ouvrage est composé avec un rare souci pédagogique. Il comprend trois parties : 1. L'hébreu et l'araméen ; 2. Le grec ; 3. Le latin. Le lecteur y trouvera tout d'abord une initiation excellente aux langues sémitiques, initiation qui les lui fera aimer et lui donnera le goût de les apprendre (écriture, caractéristiques de grammaire, littérature — tant pour l'hébreu que pour l'araméen). Il y trouvera aussi quatre chapitres excellents sur le grec, « langue internationale du monde méditerranéen », sur la version des Septante, sur le grec du N. T., et enfin un chapitre très révélateur sur le grec « langue de l'Église », expression qui désigne très bien ce que fut cette langue pour l'antiquité chrétienne ; aucune autre n'a jamais été dans l'Église ce que le grec fut pour la *Catholica* des premiers siècles. D. O. R.

Roger Guindon. — Béatitude et Théologie morale chez saint Thomas d'Aquin. (Thèse présentée à l'Université de Fribourg). Éd. de l'Université d'Ottawa, 1956 ; in-8, 360 p., 5 dl.

La primauté donnée à la béatitude dans la morale catholique a valu au thomisme le reproche d'eudémonisme. Dans la thèse présentée à l'Université de Fribourg, il ne s'agit pas de défendre le christianisme comme message de salut, mais de situer l'endroit où le maître de l'École va classer dans sa synthèse théologique cet article de notre foi. Se replaçant dans l'évolution historique, l'A. passe en revue les scolastiques à partir du Maître mais il reste à déterminer l'influence d'autres sources, par exemple le milieu monastique. L'A. constate, grâce à une critique tant interne qu'externe, que le *Compendium* doit être antérieur au *Contra Gentiles*. Des écrits de saint Thomas examinés dans leur ordre chronologique il conclut que le saint Docteur est, par son intellectualisme, arrivé à considérer comme une science la primauté de la béatitude en Dieu. Ce théocentrisme, contrairement à l'anthropocentrisme de la théologie antérieure du salut, reste le principe de la morale chrétienne profondément enraciné dans l'Évangile et lié à des notions telles que filiation et sagesse.
D. J. E.

Bernhard Häring. — Das Gesetz Christi. Moraltheologie. Fribourg-en-Br., Wewel, 2e éd. 1955 ; in-8, 1448 p., DM. 48.

L'éloge du manuel du R. P. Häring n'est plus à faire. De fait, pour autant que nous en sommes informé, ce manuel est le premier à replacer la morale entière, y compris les observations casuistiques, dans l'ensemble de notre renouveau théologique. Le christianisme n'est pas en premier lieu une morale : la pratique de l'enseignement du Christ est la condition sans laquelle nous ne pouvons adhérer à Lui. Aussi n'est-il pas étonnant que la grande découverte de la théologie biblique, le *Ganzheitgedanke* de la mentalité hébraïque, ait influé tout d'abord sur la morale, une fois qu'on s'est donné la peine d'en rechercher les sources. Après avoir ainsi mis en

lumière les fondements, il n'était plus difficile à l'A. de nous faire comprendre les meilleures intentions de ceux qui ont enseigné la morale non comme quelque chose de séparé mais d'intimement inséré dans les convictions des fidèles. Tout au plus pourrait-on s'étonner de ce que l'aperçu historique ne mentionne, pour les XIXe et XXe siècles, que les théologiens allemands. Après la Bible, l'A. ne reste pas insensible à tout ce que la psychologie et la philosophie ont apporté. Les chrétiens d'autres confessions tireront grand profit de ce livre sans que cependant celui-ci ait été écrit pour eux. Les deuxième et troisième livres leur sembleront tout d'abord déconcertants, car la morale protestante n'aime pas se perdre dans la casuistique et ceci d'autant plus que, dans la partie générale, le P. H. en semble très éloigné. Mais ils verront que l'A. ne s'égare point, qu'il tient toujours en vue que la morale chrétienne dépend en tout de l'Évangile. Tout bien considéré, on trouve dans cet ouvrage (dont déjà deux volumes ont paru en traduction revue par l'A. et adaptée aux lecteurs français) la seule vraie présentation de la morale catholique applicable, au moins en principe, à des non-catholiques. On y trouve en effet non seulement les bases théologiques mais aussi le souci de rester dans le concret par une casuistique bien équilibrée. D. J. E.

Frederic Greeves. — The Meaning of Sin. Londres, Epworth Press, 1956 ; in-8, II-200 p., 21/-

Le sens actuel du mot péché est multiple. Cette idée jointe à l'examen d'une étude sémantique de Russell et autres a inspiré l'A. Bien que répondant à ces données, la méthode employée est difficile à classer, c'est peut-être comme psychologie des religions qu'on la caractérisera le mieux. Aimant définir le péché comme ignorance de Dieu et de nous-mêmes, M. G. exprime une idée profondément traditionnelle qui l'amène à donner sa préférence à la notion biblique non différenciée en cause et en effet (concupiscence sentie = péché). Ceci lui donne l'occasion d'attaquer, d'abord le concept de Tennant auquel il reproche de ne retenir que ce que nous appelons le péché formel, et ensuite la morale catholique qui, pour lui, se dégagerait trop de l'usage biblique et ne séparerait pas péché et culpabilité. Si nous ne séparons pas péché et culpabilité — tout en les distinguant — il n'y a là question que de péché formel. La notion de péché est plus complexe. La théologie a fait cette distinction pour concilier approximativement la notion de volonté salvifique de Dieu et le fait que nul en état de péché ne peut acquérir le salut. Bien qu'appelant certaines critiques, l'étude de M. G. mérite l'attention pour la lumière qu'elle jette sur le concept biblique en relation avec les données philosophiques et psychologiques. D. J. E.

Walter Künneth. — Politik zwischen Dämon und Gott. Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1954 ; in-8, 616 p., DM. 28.

La morale protestante aura toujours un caractère éphémère et limité à cause de la conception théologique bien connue de l'impossibilité d'un ordre créé parfait avant la chute. La morale, dira à son tour M. K., doit être dialectique. Ce principe posé, on ne s'étonnera pas de trouver dans

les pages de cette étude bien des solutions qui se placent résolument dans la ligne de l'éthique de la situation. Elles manquent souvent de fermeté. D'autre part on a l'impression que l'A. voit les problèmes dans un contexte bien déterminé, à savoir celui de l'Allemagne après la deuxième guerre, avec tout ce que cela implique. Comme préambule l'A. se défend contre les attaques habituelles à l'adresse des luthériens et de leur doctrine de l'État. Luther aurait voulu insister sur le réalisme eschatologiqne du christianisme au lieu de suggérer à ses fidèles le quiétisme politique et social. Dans les cinq parties du livre, qui se subdivisent en de nombreux chapitres et paragraphes, l'A. traite de toutes les questions qui se posent dans le domaine politique à l'heure actuelle, telles que le parti politique, la peine de mort, le serment, le vote, etc. Les catholiques ne pourront pas accepter toute les solutions proposées par M. K., mais le climat vécu de ce livre ne manquera pas de susciter l'intérêt des lecteurs.

D. P. B.

La Lumière dans les ténèbres. (« Cahiers de la Pierre-qui-Vire », 10). Paris, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 244 p., 4 photographies.
Spiritualité pascale. (Même coll., 9). Ibid., 1957 ; in-8, 286 p., 6 illust.

Le premier volume comprend des extraits, généralement assez courts, d'auteurs spirituels du XVIIe siècle français et qui sont groupés sous les titres suivants : *Le regard de l'Amour, Dans le Christ Jésus, Dieu terre inconnue ; — Du bon usage des méthodes, Degrés de l'Oraison, Contemplation et action ; — Sécheresses et distractions, Les conditions requises et les empêchements* (aux épreuves et purifications), *L'Invitation au voyage, Une méthode pour passer la journée dans l'oraison d'après Bossuet.* Les auteurs cités, outre ce dernier, sont : la Mère Agnès de Port-Royal, Benoît de Canfield, Jean de Bernières, Bérulle, Boudon, le P. Bourgoing, Caussade, Condren, Crasset, Du Guet, Fénelon, S. François de Sales, Guilloré, Madame Guyon, le P. Lallemant, Lancelot, Michel La Ronde, Dom Claude Martin, Jean-Jacques Olier, Rigoleuc, Saint-Jure, Séguenot et le P. Surin. Le choix et la présentation ont été faits avec l'aide de M. l'abbé L. Cognet, spécialiste de la spiritualité du Grand Siècle et du Jansénisme, qui donne également une bonne introduction situant la littérature religieuse du XVIIe siècle dans l'ensemble de la littérature spirituelle chrétienne.

Le second ouvrage contient, outre quelques chapitres généraux sur la liturgie et sur la préparation et la célébration du temps de Pâques, une étude sur *Le salut pascal annoncé par les Écritures* de l'abbé R. Poelman, et deux petits chapitres du P. K. Rahner sur l'Heure sainte et sur la Passion.

D. O. R.

Jean de Saussure. — Le Cantique de l'Église. Genève, Labor et Fides, 1957 ; in-8, 74 p.

Petit commentaire primesautier, simple, intelligent et à la fois très religieux du *Cantique des Cantiques* appliqué à l'Église et spécialement à la situation des chrétiens d'aujourd'hui dans le monde de la Suisse romande,

où se retrouvent beaucoup de notions traditionnelles. Quatre chapitres — ou quatre prédications — : 1. *Le Cantique des Cantiques ;* 2. *Misère et beauté de l'Église* (Sulamith) ; 3. *Les séducteurs de l'Église* (Salomon) ; 4. *L'Époux de l'Église* (le Bien-Aimé). L'A. se range, pour éviter « d'être acculé à une allégorisation factice » (p. 14) à l'interprétation de plusieurs qui voient dans le *Cantique* non pas deux personnages principaux, mais trois, Salomon représentant la *réplique* trompeuse du Bien-Aimé.

D. O. R.

Iwan Kologriwow. — Das andere Russland. Munich, Manz Verlag, 1958 ; in-8, 380 p., DM. 18.

Cet ouvrage est la traduction allemande du volume publié en 1953 à Bruges sous le titre *Essai sur la Sainteté en Russie* (Cfr *Irén.*, 1953, p. 218). L'édition allemande porte en sous-titre : « Essai sur la nature et l'originalité de la sainteté russe ». — Cet exposé parcourt les dix siècles de l'histoire religieuse russe, notant les noms des saints évêques, moines, laïcs mis au calendrier ecclésiastique de l'Église russe. Pour chacun il donne un court aperçu de sa vie, de ses vertus héroïques, de ses écrits, s'il en a rédigé ; l'A. dégage le trait propre de la sainteté de chacun ainsi que l'influence exercée sur les contemporains. D. T. B.

Frederick Denison Maurice. — The Kingdom of Christ. Hints to a Quaker respecting the Principles, Constitution and Ordinances of the Catholic Church. Nouvelle édition par A. R. Vidler. Londres, SCM Press, 1958 ; 2 vol. in-8, XXVIII-288 + 370 p., 15/- chacun.

Pourquoi, pendant ces quelque vingt dernières années, le nom de Frederick Denison Maurice a-t-il été avec une telle constance sur les lèvres de tant de théologiens anglais ? Certes, il fut, à son époque, un grand prédicateur et influença nombre de ses contemporains, mais pourquoi exhumer ce théologien victorien à demi oublié ? Il n'est pas aisé de résumer en quelques mots les enseignements de Maurice, qui défie toute classification. Il avait sans doute quelque chose de positif à dire et tout son enseignement reposait sur une doctrine fondamentale, celle du Royaume des Cieux. Le Christ, par son ministère terrestre a fondé un royaume dont tous les hommes sont membres. « Ne vous considérez pas comme des pécheurs, mais comme des enfants de Dieu ». La cause de son désaccord avec les prédicateurs évangéliques de son temps était « qu'ils fixaient comme point de départ le péché et non la rédemption ». Nous sommes donc enfants de Dieu, et pour lui, c'est le sacrement du baptême qui proclame ce fait ; même si, du haut de la chaire, nous avons renié le Christ, nous l'avons prêché au baptistère. Attaquant ce qu'il croyait être la doctrine « romaniste » du baptême, il déclarait que le sacrement ne devrait pas être considéré comme apportant à un individu considéré isolément une certaine quantité de grâce, mais que l'individu, dans le Baptême, est proclamé enfant de Dieu ; « Le romaniste... transforme le sacrement en un événement ».

Quant à l'Eucharistie, Maurice la décrit comme « la célébration d'un mariage que le Fils de Dieu a conclu avec notre race ». Le Christ y est réellement présent ; il s'oppose cependant à toute forme de transubstan-

tiation impliquant une idée de descente dans les éléments, comme entraînant sur la question une notion semblable à la conception luthérienne de la nature humaine dont le résultat logique, selon le P. Congar et d'autres, est une sorte de monophysisme. L'Eucharistie est considérée par Maurice comme un autre grand témoignage du Royaume.

Selon M. nous ne sommes pas sauvés en nous séparant de nos semblables. C'est l'humanité qui est sauvée et c'est en prenant conscience de notre glorieuse condition que nous sommes sauvés. Si pareille affirmation de foi en Dieu a attiré Maurice vers Luther, par contre la substitution d'une foi en un dogme, en une notion, à la foi en un Dieu vivant le détacha des luthériens. C'est cette tendance qu'il vit l'emporter dans la société anglaise de son temps : « Nous avons donné aux gens de la religion, alors que ce qu'ils désiraient n'était pas cela mais le Dieu vivant ». Pour lui, le christianisme ne pouvait être limité à des dogmes, ceux-ci étant tout au plus des guides. Pourtant l'archevêque d'York a écrit à son sujet : « Son libéralisme n'est pas né d'une indifférence au dogme, c'est plutôt une liberté d'esprit accordée à ceux qu'une véritable orthodoxie élève au-dessus des idées partielles d'une époque déterminée et au-dessus des attitudes partisanes dans laquelle tombe si souvent l'orthodoxie ». Maurice n'aurait jamais souscrit à une bonne partie de l'œcuménisme facile d'aujourd'hui, qui nous invite à oublier nos différences et à nous unir dans le plus grand commun diviseur du christianisme. Pour une discussion de cette tendance avec référence spéciale à la Grande-Bretagne, voir le livre récent d'E. L. MASCALL, *The Recovery of Unity*. « Je considère vos sectes, toutes et chacune, comme un outrage au principe chrétien, comme sa négation. Et quel est ce christianisme dont vous parlez ? Le *caput mortuum* de tous les systèmes. Vous ne pensez pas vraiment nous unir en Christ comme membres de son corps ; vous pensez nous unir en conservant certaines notions sur le Christ ».

Le Dr. Vidler et la SCM Press doivent être félicités pour leur nouvelle édition de l'œuvre la plus importante de Maurice.

David G. NICHOLLS.

Laberthonnière. — Œuvres, publiées par les soins de L. CANET : **La notion chrétienne de l'autorité.** Paris, Vrin, 1955 ; in-8, 280 p.

Ce volume, qui est au moins le 8e des œuvres posthumes du grand oratorien parues dans cette collection, offre cet intérêt particulier qu'il aborde à plusieurs reprises des problèmes unionistes. Il porte du reste comme sous-titre : « Contribution au rétablissement de l'unanimité chrétienne », et un de ses chapitres s'appelle : « L'Église et les Églises ». Le P. Laberthonnière avait été en relation avec Söderblom, avec le pasteur Boegner et, par son ami l'abbé Hemmer, il avait été intéressé de près aux Conversations de Malines (pp. 63-67). On trouve dans ce volume des extraits de lettres à Söderblom, des notes sur la notion d'Église aux Conversations de Malines (pp. 67-73), des pages sur les Conférences de Stockholm et de Lausanne (pp. 221-233), et une étude intitulée : « Deux conceptions de la primauté romaine : magistère et ministère », etc... où un certain nombre de personnages ne sont pas toujours très respectés. Les notes copieuses, souvent trop abondantes, de l'éditeur, ainsi que son introduction développée ne sont de nature ni à clarifier ni à élever l'exposé, qui dégénère

souvent ainsi en ragots et en réflexions latérales. — Chemin faisant cependant, l'éditeur montre beaucoup d'érudition et insère les pages du P. Laberthonnière dans un ensemble de préoccupations unionistes et orientalisantes, où la mystique voisine avec l'histoire des institutions. C'est ainsi qu'après 54 pages d'introduction, il éprouve encore le besoin de nous donner un appendice de 12 pages de son crû sur *La théologie mystique de l'Église d'Orient selon M. V. Lossky*. Au total, livre dense, mais trop mélangé. D. O. R.

E. Fuchs. — Christliche und marxistische Ethik (1e partie). Leipzig, Koehler et Amelang, 1956 ; in-12, 186 p.

L'A. résume son exposé par ce sous titre : « Comportement vital et responsabilité vitale du chrétien en face du socialisme en voie d'élaboration », ou encore : « Justification et nécessité d'une éthique scientifique basée sur la foi ». On réfute le marxisme au nom de la morale chrétienne, or là n'est pas le conflit entre Marx et le Christ. Ce qui importe dans la lutte contre le marxisme c'est de créer une mentalité sociale et des méthodes sociales, qui surclassent ce que le marxisme a promis de bien-être social ou ce qu'il a réalisé pour une destinée meilleure de la classe ouvrière. Il faut une prise de conscience de ce qu'est le christianisme et de ce qu'il peut pour libérer l'humanité de tout ce qui la rive à la matière, pour l'élever dans une sphère supérieure : « Combien lentement, écrit l'A. l'Église (catholique) commence-t-elle réellement à entendre l'appel de Jésus-Christ, commence-t-elle réellement à voir que toute l'économie basée sur la finance et la comptabilité, établit un abîme de contradiction entre elle et l'esprit de Jésus-Christ, et conduit l'humanité de catastrophe en catastrophe ». Pour l'A. la vie chrétienne actuelle est dominée encore par les conceptions d'une société bourgeoise ou même féodale. Le christianisme n'a pas d'attitude nette en face de la violence, de la dictature, de la propriété privée, de la valeur du travail, de la solidarité humaine et de la désagrégation de la vie sociale entière par le capitalisme. D. T. B.

M. D'Arcy. — Communism and Christianity. (Coll. Penguin). Londres, Penguin Books, 1956 ; in-18, 191 p., 2/6.

Ce petit traité montre en quoi diffèrent les deux philosophies chrétienne et communiste. Il reproche au communisme de vouloir créer à coup sûr le bien-être sans tenir compte des contingences de son application ; il marque surtout l'illusion qui consiste à tenter l'établissement d'un état social futur, sans tenir compte des vices actuels. D. T. B.

E. Rosenstock-Huessy. — Soziologie, I : Die Übermacht der Räume. Stuttgart, Kohlhammer, 1956 ; in-8, 335 p., DM. 23.

L'A. de cet ouvrage émet l'opinion que la sociologie de nos jours se meut dans un temps et un espace trop abstraits et ne serre donc pas d'assez près la réalité sociale. La vie sociale dépend très étroitement des conditions locales, qui diffèrent dans chaque région ; elle dépend surtout des tempé-

raments des hommes que nous ne connaissons jamais entièrement. Il faut pour atteindre la réalité sociologique réfléchir sur la société qui agit dans un espace concret et défini. En se plaçant à ce point de vue, l'A. étudie de nombreux problèmes particuliers qui ont leur répercussion sur la vie des sociétés. D. T. B.

II. HISTOIRE

F. Lovsky. – Antisémitisme et Mystère d'Israël. Paris, Albin Michel, 1955 ; in-12, 559 p.

Ce beau livre de l'historien qu'est M. F. L., analyse avec une lucidité et un courage peu communs les origines et les vicissitudes de l'antisémitisme. Dans ces pages où l'A. se doit d'ouvrir des plaies dissimulées, souvent mal cicatrisées, il sait user d'un tact qui ne nuit pas à sa franchise. Son diagnostic des causes de l'antisémitisme fait apparaître combien trop souvent on a confondu le mal avec sa raison profonde et mêlé dans un confusionnisme voulu et entretenu la défense de la chrétienté avec le déchaînement des passions les plus basses, l'antisémitisme entraînant par contrecoup l'antiprotestantisme et finalement le sectarisme le plus aveugle. Une bonne part de l'ouvrage est évidemment consacrée à l'antisémitisme moderne et au racisme qui en a été le corollaire. Là-dessus la documentation de l'A. est excellente. Un dernier ch., celui qui retiendra davantage l'attention du lecteur d'*Ir.*, est consacré à la question chrétienne. Sur ce point M. F. L. prend position avec une netteté qui lui fait honneur. On ne s'en étonnera pas d'ailleurs quand on connaît la série de dossiers qu'il a publiée sur la question dans la revue protestante *Foi et Vie*. Combattre l'antisémitisme ne suffit pas. Réduire le problème à une pure question de morale, c'est être aveugle sur l'essentiel : l'aspect foncièrement théologique de la question. « L'excessive prudence de l'Assemblée œcuménique d'Evanston, en 1954, lorsqu'elle refusa de mentionner Israël dans son message sur l'espérance chrétienne, ne fut pas seulement une erreur théologique, mais aussi une négation de son propre labeur œcuménique » (p. 510). Là-dessus, M. F. L., avec plusieurs théologiens catholiques contemporains, dont le R. P. Démann, voit parfaitement juste : le problème d'Israël est un problème d'ecclésiologie. D. E. L.

Eranos-Jahrbuch. (Band XXIII) : **Mensch und Wandlung.** Zurich, Rhein-Verlag, 1955 ; in-8, 454 p. et 10 pl. hors-texte. (Band XXIV) : **Der Mensch und die Sympathie aller Dinge.** Ibid., 1956 ; in-8, 518 p., 10 gravures et 22 illust.

Les réunions organisées à Ascona depuis 1933 par Mme Fröbe-Kapteyn continuent toujours, et c'est là un grand mérite. Nous en avons parlé déjà dans *Irénikon* (p. ex., 1956, p. 448-449). Le premier des deux volumes présentés aujourd'hui traite de l'Homme et du changement. Voici les titres des contributions : E. Neumann, *Der schöpferische Mensch und die*

Wandlung ; M. Eliade, *Mystère et Régénération spirituelle dans les Religions extraeuropéennes* ; F. Meier, *Die Wandlung des Menschen im mystischen Islam* ; H. Corbin, *Épiphanie Divine et Naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne* ; P. Tillich, *Das neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie* ; D. T. Suzuki, *The Awakening of a new Consciousness in Zen* ; E. Benz, *Theogonie und Wandlung des Menschen bei Friedrich W. J. Schelling* ; L. L. Whyte, *The Growth of Ideas* ; J. Daniélou, *La Colombe et la Ténèbre dans la mystique byzantine ancienne* ; A. Portmann, *Metamorphose der Tiere*. Nous nous permettons d'attirer particulièrement l'attention du lecteur sur la conférence du P. Daniélou, où sont repris la plupart des thèmes qu'il a déjà touchés ailleurs concernant les fondements patristiques de la mystique byzantine, surtout chez Grégoire de Nysse, spécialement sous l'angle du changement opéré par la tendance à la perfection : « Trouver Dieu consiste à le chercher sans cesse... Celui qui désire voir Dieu voit ce qu'il désire en marchant toujours à sa suite... Progresser toujours dans la recherche, c'est là vraiment jouir du Bien-Aimé » (Grégoire de Nysse, cfr p. 408). Le second volume contient les études suivantes : E. Neumann, *Die Erfahrung der Einheitswirklichkeit und die Sympathie der Dinge* ; G. Scholem, *Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik* ; M. Massignon, *L'expérience musulmane de la compassion, ordonnée à l'universel* (à propos de Fâtima et de Hallâj) ; E. Benz, *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten* ; F. Corbin, *Sympathie et théopathie chez les fidèles d'amour en Islam* ; W. F. Otto, *Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt* ; J. Layard, *Identification with the Sacrificial Animal* ; P. Chung-Yuang Chang, *TAO and the Sympathy of all Things* ; M. Knoll, *Endogene Rhythmen und biologische Zeit* ; A. Portmann, *Das Lebendige als vorbereitete Beziehung*. Toutes contributions utiles, dont plusieurs de première valeur, pour l'histoire des religions. D. O. R.

Clemens Kopp. — Das Mariengrab. Jerusalem ? — Ephesus ? Paderborn, Schöningh, 1955 ; in-8, 46 p., DM. 1,50.

Étude minutieuse des deux traditions relatives à la mort de la Vierge Marie : un sanctuaire de la Dormition existe à Jérusalem ; une tradition et un sanctuaire existent également sur les hauteurs d'Éphèse, à l'endroit appelé *Panaghia Kapulu*. L'ouvrage est donc divisé en deux parties : *Das Mariengrab in Jerusalem ? Das Mariengrab in Ephesus ?* Et les mêmes titres courants, reproduits au recto et au verso de chaque page avec des points d'interrogation donnent l'impression que l'ouvrage est un point d'interrogation d'un bout à l'autre. Heureuse méthode que de pouvoir douter ainsi pendant tout un travail, et de ne point aboutir à se compromettre dans une affirmation ! Au demeurant, l'étude est menée avec beaucoup de soin et très scientifiquement. On peut y trouver tous les renseignements désirables. D. O. R.

Hans von Soden. — Urchristentum und Geschichte. T. I. Grundsätzliches und Neutestamentliches. T. II. Kirchengeschichte und Gegenwart. Tubingue, Mohr, 1951 ; in-8, V-278 et 304 pp.

Ces deux volumes d'œuvres choisies ont été compilés par M. von Campenhausen qui les destinait en premier lieu aux amis et aux élèves de feu

le prof. von Soden. On connaît le rôle important que celui-ci a joué dans l'opposition de l'Église au régime nazi en Allemagne. La plupart des études réunies ici sont fortement marquées par cette lutte. Le compilateur a fait un choix judicieux qui met en relief la vaste érudition de von Soden et son esprit de pénétration dans les questions historiques. La préface est de Rudolf Bultmann. D. P. B.

Bilan du Monde 1958-1959, publié par le Centre de recherches socio-religieuses (Bruxelles) et le centre « Église vivante » (Louvain). T. I. Encyclop. Cathol. du Monde Chrétien. Paris, Tournai, Casterman, 1958 ; in-8, XX-407 p., 165 fr. b.

On ne peut résumer pareil « Bilan du monde ». Il faut remercier l'équipe — très à la page pour l'information — qui a composé cet ouvrage de consultation : il est destiné à faire se connaître et se rencontrer ceux qui, dans le monde, travaillent pour Dieu et l'Église ; il contient non seulement des noms, des faits, des statistiques, mais aussi le but, la signification, l'idéal de telle institution ; il rappelle également des notions de base où la doctrine est présente, nécessaire. Ainsi, avec une grande richesse de données utiles et pratiques, ce volume trace un tableau de l'état du monde, de l'Église dans ce monde et nombre de grands problèmes religieux, politiques, sociaux, culturels que les chrétiens doivent aider à résoudre. Nous attendons avec impatience le tome II. D. Th. Bt.

B. A. Smith. — Dean Church. The Anglican Response to Newman. Londres, Oxford University Press, 1958 ; in-8, 334 p., 30/-

Richard William Church, brillant *fellow* d'*Oriel College* à Oxford, élève et intime de Newman, son collaborateur dans le mouvement tractarien, n'a pas quitté l'anglicanisme au moment de la conversion de son maître et de plusieurs de ses amis. Resté fidèle à son Église, il s'est mis à la tête d'un groupe d'ecclésiastiques, de politiciens et d'écrivains, qui ont opéré une adaptation de l'anglicanisme à la pensée religieuse de la seconde moitié du XIXe siècle. Pour parer à de nouvelles défections de l'élite intellectuelle, ceux-ci ont orienté le mouvement de rajeunissement de la théologie et de la piété vers les thèses publiées dans le Recueil *Lux Mundi* de Bishop Gore. Le rôle personnel dans ce renouveau et l'influence de Church, nommé Doyen de la Cathédrale de Saint-Paul à Londres, étaient connus déjà par la correspondance qu'il avait échangée encore avec Newman ; c'était insuffisant. Ses écrits et son activité sous le règne de la Reine Victoria dans les milieux anglicans de la capitale anglaise, viennent heureusement combler une lacune. Par la richesses des renseignements, le soin avec lequel ils sont analysés et le parti que l'A. en a tiré, révélant un homme avec des vues très larges et d'une haute culture, cet ouvrage est une contribution importante à l'évolution de l'anglicanisme à partir du moment où Newman le quitta. D. T. B.

Hans Urs von Balthasar. — Le Chrétien Bernanos. Paris, Éd. du Seuil, 1956 ; in-8, 572 p.

Plusieurs théologiens se sont penchés jusqu'ici sur l'œuvre de Bernanos. Aucun ne l'a fait, à notre connaissance, avec autant d'attention et de

persévérance que M. Urs von Balthasar. Il soumet Bernanos à une analyse spectrale théologique à laquelle rien n'échappe, et qui nous campe un Bernanos théologien de l'Église, aspect sous lequel on l'avait jusqu'à présent peu étudié et où les rares études parues avaient plutôt signalé sa carence. Il fallait la classe et le talent de l'A. pour entreprendre et mener à bien un travail de ce genre. On peut dire qu'il y a réussi. D. L. P.

Jean Guitton. — Le Cardinal Saliège. Paris, Grasset, 1957 ; in-8, 330 p., 960 fr. fr.

La personnalité si vivante, si sacerdotale du cardinal Saliège devait avoir son peintre et son biographe. Elle l'a trouvé en Jean Guitton qui, après nous avoir donné une vie de Monsieur Pouget qui fit beaucoup parler d'elle, nous livre ici un autre grand ouvrage. Chacun sait combien les discours et écrits du Cardinal étaient personnels, et comme il aimait à s'adresser fréquemment à ses diocésains. Guitton nous décrit longuement, en le citant abondamment, cet aspect pastoral du célèbre archevêque. Quel plaisir aujourd'hui encore de relire ces pages où le Cardinal parle aux siens avec tant de simplicité, de franchise et d'à-propos pour porter ou revigorer le message chrétien dans tous les milieux. Saliège était partout. Il était unique. Aussi sa vie devait-elle être écrite. Elle nous montre un modèle d'évêque et de pasteur. Sa réussite a un secret : un don total de soi à sa famille diocésaine. D. L. P.

G. Fittkau. — Mein 33. Jahr. Munich, Kösel, 2e éd. 1957 ; in-12, 340 p., DM. 13,50.

Curé de la paroisse de Süssenberg dans la province d'Ermland, l'A. raconte l'arrivée des Russes dans sa contrée à la fin de la dernière guerre, son arrestation, son séjour de neuf mois dans le camp de Petchora et enfin son retour dans la Prusse Orientale allemande. C'est le récit simple et poignant des souffrances physiques et morales de populations entières déportées loin de chez elles, leur vie inhumaine et, comme contraste à ce tableau affligeant, le dévouement héroïque de quelques âmes d'élite religieuses ou laïques, qui, soutenues par la religion, opèrent des prodiges de charité chrétienne envers leurs compagnons d'infortune. D. T. B.

Peter F. Anson. — The Hermit of Cat Island. The Life of Fra Jerome Hawes. Londres, Burns et Oates, 1958 ; in-8, 210 p., nombr. illust. et croquis, 21/–

Biographie haute en couleur de John Cyril Hawes, qui, né à Londres dans le dernier quart du siècle passé d'une famille imprégnée des principes victoriens, fut tour à tour architecte, ouvrier, missionnaire, jockey, prêtre, prélat domestique et finalement ermite dans une île perdue des Bahamas. — Ce récit passionnant de la vie d'un chrétien qui ne fuit pas quelque chose mais poursuit quelque chose (et ce quelque chose c'est Dieu), nous mène aux Bahamas — l'A. semble bien les connaître, à en juger par la manière si captivante et si vivante dont il nous en décrit l'ambiance —, au Canada, à Rome et aux confins de l'Australie. Dans ces différents pays, Fra Jérôme,

nom qu'il prit lors de son établissement en 1939 à l'Ile du Chat où il devait mourir en 1956, a matérialisé sa foi en dressant les plans et en construisant de nombreuses églises. Comme son pendant français, Charles de Foucauld, Fra Jérôme trouvait l'inspiration dans l'idéal de la solitude, et en nous disant, citant Richard Rolle : « Une vie d'ermite n'est grande que si elle est vécue grandement », il nous donne l'explication de son extraordinaire vocation. J. M.

Nadejda Muir. — Dimitri Stancioff Patriot and Cosmopolitan, 1864-1940. Londres, John Murray, 1957 ; in-8, VI-287 p., ill., 25/-

D. Stancioff, dont le cardinal Rampolla avait relevé la « haute intelligence » et « le grand amour de son pays », a représenté la Bulgarie à St-Pétersbourg, à Paris et à Londres, et fut pendant deux ans ministre des Affaires étrangères en Bulgarie. Lady Muir, qui a suivi de près les activités de son père, en fait un tableau captivant. On trouve dans ce livre le reflet des grands problèmes de l'époque, et en particulier des questions se posant à la Bulgarie depuis 1887. Le lecteur observera également le défilé des personnalités de divers pays, que le ministre des rois Ferdinand et Boris avait comme partenaires ou amis. Fait intéressant à noter : ce fils et fidèle serviteur d'un pays orthodoxe se convertit très jeune au catholicisme et le pratiqua avec la piété fervente de sa foi ancestrale. D. H. C.

Daniel-Rops, Victor Martin, Jean Bayet, Jacques Pirenne, etc. — Tradition et Innovation. (Rencontres internationales de Genève, 1956). Neuchâtel, Édit. de la Baconnière, 1956 ; in-8, 460 p.

Parmi tant d'articles et de conférences, tous dignes d'éloge, signalons celui de Jean Bayet, remarquable par sa richesse et sa limpidité. Il porte sur : « l'Héritage méditerranéen : sa survie nécessaire et ses conditions d'usage ». Selon Bayet, la survie de l'héritage méditerranéen est une nécessité absolue de notre temps si l'on veut — et cela devient plus urgent que jamais — élaborer un universalisme vivant et des rapports humains internationaux corrects. De quoi se compose le lot méditerranéen ? De clarté et de raison. Cette raison a un rôle. Elle doit assurer la maîtrise de l'homme sur les créations de sa technique et assurer à l'homme un monde où il peut vivre. C'est là, suivant l'A., l'apport indispensable des peuples méditerranéens au monde actuel. D. L. P.

André Philip, Étienne Gilson, Max Born, Paul-Henri Spaak, P. de Berredo Carneiro. — L'Europe et le Monde d'aujourd'hui. (Rencontres internationales de Genève, 1957). Neuchâtel, Édit. de la Baconnière, 1957 ; in-8, 346 p.

C'est le brillant exposé de M. Spaak portant sur : « l'Unification de l'Europe » que nous relèverons parmi tant de conférences remarquables. Pourquoi faire, pourquoi unir l'Europe ? Parce que, nous dit M. Spaak, son déclin économique diminue son indépendance politique et sociale ; parce que c'est sur le terrain économique que Chruščev a porté son défi

au monde libre ; parce que l'unification de l'Europe nous permettra de faire vivre, à côté du rideau de fer, un monde plus humain. Comment faire cette Europe forte et libre ? La question ne s'est vraiment posée qu'au lendemain du coup d'état de Prague (1948). Deux thèses s'opposent au conseil de l'Europe réuni pour la première fois en 1949 à Strasbourg. Les uns voulaient avant toute réalisation, une constitution. L'idée n'était pas mûre. On y renonça. Les « fonctionalistes » l'emportèrent. Leur programme ? Donner une solution européenne à quelques problèmes importants. De là naquirent la C.E.C.A., le Marché Commun ; la C.E.D. échouant cependant devant l'isolationnisme français. — Le bilan de cette Europe unie est encourageant. La lenteur qu'elle met à se faire n'est que le prix qu'elle paie pour sa liberté. D. L. P.

R. Bianchi Bandinelli. — Hellenistic-Byzantine Miniatures of the Iliad (Ilias Ambrosiana). Olten, Urs Graf-Verlag, 1955 ; in-4, X-178 p., 4 pl. en coul., 253 fig.

Les monuments d'art de l'enluminure sont, on le sait, d'une importance et d'une valeur exceptionnelles pour la connaissance des origines de l'art chrétien. Ils ont été l'objet d'une abondante étude par les maîtres les plus éminents. Un ouvrage comme l'*Iliade* de l'Ambrosienne a déjà reçu des interprétations fort diverses et, pour résumer la situation, disons qu'il y a dix ans on faisait remonter ce manuscrit au IIIe siècle, lui donnant, comme lieu d'origine Rome ou l'Italie méridionale. — L'A. du présent monument affirme catégoriquement son opinion disant dans sa toute dernière conclusion : « Le Codex ambrosien de l'Iliade est une collection de peintures exécutées par un peintre inconnu à Constantinople entre 493 et 506 » (p. 167). C'est ce que prouvent la paléographie, l'iconographie et la stylistique de ce manuscrit. L'ouvrage entier est consacré à établir cette thèse avec une grande abondance de faits, textes, analyses et reproductions d'œuvres des différents arts. Avec ses planches en noir et en couleurs, ses différents tableaux et son analyse de l'*Iliade* ce volume est un vrai monument qui peut servir à étudier le manuscrit comme si on l'avait en main. Avoir fourni à ses contradicteurs le matériau de travail sera un des mérites de l'A., car pour expliquer les différences reconnues dans une œuvre il peut paraître simpliste de dire que l'A. a subi plusieurs influences ou a copié plusieurs monuments de styles divers. Il est en effet probable que la thèse de Bianchi Bandinelli sera combattue et certains persisteront à retrouver dans ces tableaux si animés le goût alexandrin ou la « manière des meilleurs fresques de Pompei » comme l'avait proposé Kondakov (cfr Diehl, *Manuel*, 1925, t. I, p. 236). — Quoi qu'il en soit, le présent monument est d'une importance et d'une solidité telles qu'il faudra être maître d'œuvre pour en construire un semblable. Sa méthode est sûre et elle met en lumière les faits apportés en témoignage : nous pensons aux pages sur les « segmenta » et à tant d'autres. A l'aide de ces informations il faudra retrouver dans l'art chrétien primitif la trace de tels exemples afin de ne pas demeurer dans le vague d'affirmations indéfiniment répétées. — Ici encore, cette publication offre une riche documentation et comme une préparation à d'autres découvertes. D. Th. Bt.

D. Talbot Rice. — The Beginnings of Christian Art. Londres, Hodder et Stoughton, 1957 ; in-8, X-224 p., 3 pl. en coul., 69 ill., 42/-

Voici un ouvrage qui jette un jour nouveau sur un sujet combien de fois traité ! C'est ainsi que l'A. commence par définir, délimiter (autant que faire se peut) ce qu'il faut entendre par style pittoresque, style expressionniste et style néo-attique. Il peut ainsi assouplir les frontières des divers lieux d'origine et des champs d'expansion de tel ou tel style. Dans le reste du volume, il nous invite à suivre le développement de ces tendances tant à l'Est, autour de la Méditerranée, qu'à l'Ouest, jusqu'en Grande-Bretagne. Et c'est encore une innovation — fruit de nombreuses études faites depuis quarante ans — que de ne pas cloisonner strictement dans notre petite Europe, les influences et mouvements artistiques. Cette vue d'ensemble rend, enfin, à l'art byzantin la place qui lui revient dans l'histoire générale de l'art chrétien. Talbot Rice poursuit son analyse jusqu'au XVIIIe siècle dans les Balkans, parlant toujours des « commencements de l'art chrétien ». Ceci démontre bien combien l'art byzantin est resté fidèle à ses origines et constitue bien l'expression la plus manifeste de ce respect de la tradition qui marque toute manifestation religieuse de l'Orient chrétien, avec raison d'ailleurs, car les commencements de l'art chrétien se situent dans un climat proche des charismes, des apôtres, des martyrs, des confesseurs, un climat venu d'Orient. Fallait-il le redire ? et en même temps, combien cet art était humain ? — L'illustration particulièrement riche et comme renouvelée donne au lecteur, qu'il soit spécialiste ou simple curieux, l'impression de découverte. A tous points de vue, cet ouvrage est une réussite dans une matière qui, il y a quarante ans, paraissait abstruse.

D. Th. Bt.

Notices bibliographiques.

WILHELM VISCHER, *L'Ancien Testament témoin du Christ. Vol. II. Les premiers prophètes.* (Coll. L'Actualité protestante). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951 ; in-8, 617 p., 8,50 fr. s.

Le Ier tome de cette série : *La Loi ou les cinq livres de Moïse*, a connu dans la littérature religieuse protestante un très grand succès lors de sa parution en allemand. Il fut signalé comme un retour à la grande tradition patristique, comme aussi à l'exégèse des réformateurs. Plus d'un, parmi les catholiques, l'a proposé alors comme lecture pour une initiation spirituelle à l'Écriture. Il a été traduit rapidement en français. Ce volume-ci continue le commentaire de l'A. T. pour les livres de Josué, Juges, Samuel et les Rois. Il est de la même veine, et se lit avec beaucoup de facilité.

JEAN DANIÉLOU, *Les Saints « païens » de l'Ancien Testament.* Paris, Éd. du Seuil, 1956 ; in-8, VI-174 p.

Les « Saints païens », c'est-à-dire situés en dehors de la révélation et des alliances (Abraham, le Christ), sont : Abel, Hénoch, Danel, Noë, Job, Melchisédech, Lot, la reine de Saba. Ce petit volume est à la fois une

contribution originale à l'histoire des religions, un éclaircissement sur plusieurs textes de l'Écriture, et un témoignage apologétique en faveur de la religion naturelle. Le chapitre sur Hénoch avait déjà paru dans *Irénikon* 1955, p. 257-267.

MARC BOEGNER, *Les sept paroles de la Croix*. Paris, Berger-Levrault, 1957 ; in-12, 148 p.

Est-il indiscret de citer ici la dédicace que l'A. a inscrite en tête de son petit ouvrage : « A *Irénikon*, Hommage d'un chrétien qui demande la grâce d'être toujours irénique » ? Iréniques, ces pages le sont au plus haut point, elles qui puisent tant de fois à des sources catholiques aussi bien que protestantes, qui parlent si bien de la Vierge Marie, et dont la doctrine est si bienfaisante. Elles forment les prédication de Carême que l'A. prononça en l'Église réformée de Passy en 1957.

FRANZ JOSEPH DŒLGER, *Lumen Christi*. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, 120 p.

La simple énumération de l'intitulé des chapitres de cette étude, parue en allemand dans le t. V. de *Antike und Christentum* du grand historien des religions anciennes, suffira pour indiquer au lecteur le thème de l'ouvrage : 1. Salutation vespérale de la lumière ; 2. Bénédiction païenne de la lumière ; 3. Le Christ, lumière éternelle ; 4. L'hymne vespérale chrétienne *Φῶς ἱλαρόν* et le lucernaire des Cappadociens ; 5. Le lucernaire chrétien en Occident ; 6. *Lumen Christi* — *Deo Gratias*. On peut difficilement exprimer tout ce que l'érudition et le sens intuitif de l'A. ont pu mettre dans ces quelques pages d'une incomparable richesse.

AEMILIANA LÖHR, *Les mystères de la Pâque*. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, XX-268 p.

Commentaire spirituel de la Semaine Sainte : Béni soit Celui-qui-vient *(Dimanche des Rameaux)* ; Une odeur de vie pour la vie *(Lundi Saint)* ; Souffrir la passion du Seigneur *(Mardi Saint)* ; L'heure est venue *(Mercredi Saint)* ; Repas et tradition *(Jeudi Saint)* ; Crucifié avec le Christ *(Vendredi Saint)* ; Voici la nuit *(Samedi Saint* et *Vigile Pascale)*. L'A. de *L'Année du Seigneur*, ouvrage si apprécié du lecteur français, expose ici et met en valeur, pour les âmes en quête de lumière, les événements de la passion du Christ à travers la liturgie. Les notes révèlent le fondement solide de ces pages.

A.-M. ROGUET, *Le temps de l'Espérance*. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, 108 p.

Le P. Roguet nous livre ici quatorze homélies prononcées aux messes du dimanche de la télévision parisienne. La plupart d'entre elles, faites durant les dimanches de l'Avent, « sont unifiées par une perspective commune, celle de notre espérance dans le retour du Christ ». Ce sujet, très étudié par nos contemporains, tant dans l'Église catholique que dans le protestantisme, trouve ici des développements très équilibrés, mis en concordance avec les préoccupations actuelles de l'Église.

La Maternité spirituelle de la Bienheureuse Vierge Marie. (Rapports des journées d'études de la société canadienne d'études mariales). Ottawa, Éd. Université d'Ottawa, 1958 ; 2 vol. in-8 ; 180 + 186 p., 3,00 dl. par vol.

Douze conférences composent ce petit ouvrage. Elles furent faites aux journées d'études mariales de deux universités canadiennes en 1956 et 1958. Signalons comme particulièrement utile à relever ici celle du P. W. Sebastian, O. F. M., *Maternité spirituelle et Incarnation selon la doctrine des Pères grecs* (t. I, pp. 65-79). Outre une seconde sur *Le rôle de Marie à l'égard des hommes d'après Adam de Perseigne* par le P. Lamirande, O. F. M. (*Ibid.*, p. 81-121), les autres ne sortent pas de l'information ordinaire. Une bibliographie assez complète rendra service.

PAUL BROUTIN, *L'Évêque dans la tradition pastorale du XVIe siècle.* Adaptation française de « Das Bischofsideal der katholischen Reformation » par Hubert Jedin. (Museum Lessianum, section historique, nº 16). Bruges, Desclée de Brouwer, 1953 ; in-8, 140 p., 150 fr. b.

Le texte original qui a servi à la rédaction de cet opuscule avait paru en 1942 à Breslau, dans un recueil d'études pastorales intitulé *Sacramentum Ordinis*. Le Dr. Jedin, bien connu par ses travaux sur le concile de Trente, y avait exposé l'évolution du type féodal de l'évêque vers sa forme pastorale et paternelle. L'article du Dr. Jedin a reçu ici divers compléments relatifs à plusieurs personnages souvent peu connus, mais dont la trace est révélatrice de l'évolution qui s'est opérée. Depuis lors, du reste, le P. Broutin a donné dans la collection *Bibliothèque de Théologie*, deux volumes sur *La Réforme pastorale en France au XVIIe siècle*, Tournai, 1956.

GUSTAVE COHEN, *Lettres chrétiennes au Moyen-Age.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1957 ; in-8, 144 p., 300 fr. fr.

Cet ouvrage, dû à la plume de l'homme le plus compétent peut-être sur le sujet, est divisé en trois livres. Le premier traite de l'origine des lettres chrétiennes dans l'Europe occidentale, notamment en France ; le second, de l'Italie « naissante et renaissante » où l'œuvre de Dante est longuement analysée (7 chapitres en 50 pages environ) ; le troisième, des XIVe et XVe siècles français et germaniques. Œuvre très personnelle, dans laquelle l'A. a mis le meilleur fruit de son immense culture.

WERNER JAEGER, *Humanisme et Théologie.* Paris, Éd. du Cerf, 1956 ; in-8, IV-124 p.

Invité par l'*Aristotelian Society* de l'Université Marquette aux États-Unis à faire la conférence de la fête de saint Thomas (*Aquinas Lecture*) en 1943, le prof. Jaeger, si connu dans le monde des lettres pour ses travaux sur la philosophie grecque et l'édition de Grégoire de Nysse, a fait à cette occasion une petite étude excellente sur le théocentrisme de la vision du monde chez saint Thomas et sa relation avec les diverses formes d'humanisme. C'est cette conférence qui est ici traduite en français. Elle est complétée par des notes très substantielles.

JACQUES DELESALLE, *Cet étrange secret.* Poésie et philosophie à la

recherche de Dieu. (« Études Carmélitaines »). Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 316 p., 150 fr.

Dieu existe-t-il ? L'athéisme radical est-il impossible ? L'A. décrit l'angoisse de cette question de transcendance chez un certain nombre de romanciers ; Dostoievski, (depuis *Crime et Châtiment* jusqu'aux *Frères Karamazov*), Kafka, Bernanos, Graham Green, Gide, etc., puis chez dix philosophes, de Descartes à Gabriel Marcel.

CONSTANTINE CAVARNOS, *The Icon, its Spiritual Basis and Purpose*. Haverhill, Mass., Byzantine Publishers, 1955 ; in-8, 8 p.

Cette plaquette, de présentation un peu déconcertante, contient, après une introduction de deux pages, deux autres de saint Jean Damascène sur les icones, et la déclaration du septième concile œcuménique concernant les saintes images (2 p.). C'est un peu maigre pour une collection qui s'intitule *Authoritative Christian Texts, Translated from the Original Greek and Edited with an Introduction and Notes*.

DOM ERNEST GRAF, *Anscar Vonier, Abbot of Buckfast*. Londres, Burns et Oates, 1957 ; in-8, 154 p., 5 photographies, 13/6.

En douze petits chapitres, l'A. du présent ouvrage décrit la vie du grand Abbé bénédictin de Buckfast, allemand de naissance, français de première éducation, anglais de nationalité et de culture, qui eut un si grand rayonnement par ses ouvrages théologiques et spirituels. Biographie simple, où les qualités humaines et religieuses de D. V. sont décrites, mais qui ne fera que préparer, espérons-le, un ouvrage plus complet sur la doctrine de ce maître incomparable.

S. DE DIÉTRICH, *Hommes libres*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1957 ; in-8, 120 p., 3,50 fr. s.

En vingt méditations, suggérées par des textes de l'Écriture, sur la liberté humaine et la liberté chrétienne, l'A., qui nous avait donné jadis ce livre de chevet que reste *Le dessein de Dieu*, nous montre ce vers quoi peut tendre le disciple du « seul homme libre qui ait jamais vécu » (p. 9) et qui s'appelait Jésus. — Parti des différentes conceptions de la liberté humaine, il nous conduit de la liberté perdue vers celle pleinement retrouvée du chrétien, en passant par les faits d'armes — chaînes brisées — du Libérateur.

JACQUES DE SENARCLENS, W. A. VISSER 'T HOOFT, JAQUES COURVOISIER, *Remède de cheval*. (Textes publiés à l'occasion du 70e anniversaire de Karl Barth). (Cahiers du renouveau, XIII). Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-8, 88 p.

On a dit de la théologie de K. Barth qu'elle est « un remède, mais un remède de cheval », ce qui est avouer que le protestantisme avait besoin d'une cure, et que Barth lui pose des questions « qui passeront difficilement inaperçues dans le protestantisme et au delà » (p. 5). En fait, cet opuscule ne comprend que deux études, celle de M. DE SENARCLENS sur *La concen-*

tration christologique de K. Barth, et celle de M. COURVOISIER : *Zwingli et K. Barth.* Quant à la contribution de M. VISSER 'T HOOFT sur *Le message œcuménique* de K. Barth, elle n'est qu'un météore, et tient en trois pages : on eût aimé en entendre un peu plus.

ÉTIENNE DE GREEFF, *Psychiâtrie et Religion.* (Coll. « Je sais, je crois »). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 120 p., 350 fr. fr.

Un laïc chrétien, psychiâtre éminent, se penche sur les difficultés que rencontre l'âme humaine. Il passe en revue la psychopathologie de la liberté, de l'espérance et de la charité. L'A. en conclut que la conception religieuse de la vie est actuellement infiniment plus proche de l'homme réel que la représentation strictement scientifique. L'Église peut donc affronter résolument les problèmes du monde, en lui apportant le message et le témoignage vécus de son espérance et de sa charité.

Kyrios. Año I, Nº 1. Buenos Aires, Sociedad San Gregorio, 1958 ; in-8, 64 p. Revue d'apostolat biblique et de rénovation liturgique publiée par la société San Gregorio (Buenos-Aires, Montevideo) en union avec le centre de Pastorale liturgique de Santiago du Chili, et l'« Institute for Mission Apologetics » de Manila. Rédaction : P. Augustin Born, Plátanos F. C. N. G. R. (Buenos-Aires, Argentine).

Le premier fascicule de cette revue contient, outre un article d'introduction du rédacteur, des études du P. Athanase Miller, O.S.B., A. Bea, S. J., J. A. Jungmann, S. J., etc., une documentation sur différents décrets du Saint-Siège, une Chronique, des notices brèves et une bibliographie assez abondante.

Livres reçus.

Karl BARTH, *L'Humanité de Dieu.* (Cahiers du Renouveau, 14). Trad. franç. de J. de Senarclens. Genève, Labor et Fides, 1956 ; in-12, 56 p.

Karl BARTH, *Communauté chrétienne et communauté civile.* 2e éd. (Coll. Croire, penser, espérer). Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-12, 78 p.

Johannes BAUR, *Kleine Liturgik der heiligen Messe.* Innsbruck, Rauch, 1957 ; in-12, 100 p., 78 fr. b.

Michel CARROUGES, *Le Père Jacques.* Paris, Éd. du Seuil, 1958 ; in-8, 322 p., 10 photographies, 960 fr. fr.

Constantine CAVARNOS, *Byzantine Sacred Music.* Belmont (Mass), Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1957 ; in-8, 32 p.

Félicien CHALLAYE, *Les Philosophes de l'Inde.* Paris, Presses Univ. de France, 1956 ; in-8, 330 p.

Charles CHAZOTTES, *Grégoire le Grand.* (Coll. Église d'hier et d'aujourd'hui). Paris, Éd. Ouvrières, 1958 ; in-8, 106 p., 390 fr. fr.

L. COGNET, *Crépuscule des mystiques.* Le conflit Fénelon-Bossuet. Tournai, Desclée, 1958 ; in-8, IV-396 p.

A. DE CONINCK, *Faut-il en finir avec l'Église ?* (Coll. Questions de Morale). Louvain, Nauwelaerts, 1956 ; in-8, 176 p., 90 fr.

Father Titus CRANNY, S. A., *Father Paul, Apostle of Unity.* Peekskill, Graymoor Press, 1955 ; in-8, 94 p.

Maurice CRUBELLIER, *Sens de l'Histoire et Religion.* (Coll. Questions actuelles). Bruges, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-12, 212 p., 75 fr.

Francesco DELPINI, *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V.* Turin, Marietti, 1956 ; in-8, 138 p., 1000 l.

Albert DESROCHES, *Jugement pratique et Jugement spéculatif chez l'Écrivain inspiré.* Ottawa, Université d'Ottawa, 1958 ; in-8, 150 p.

André ECKARDT, *Laotse.* Unvergängliche Weisheit. (Coll. Glauben und Wissen, 18). Bâle, Reinhardt, 1958 ; in-8, 48 p., 3,30 fr. s.

Karl Dietrich ERDMANN, *Volkssouveränität und Kirche.* Cologne, Universitätsverlag, 1949 ; in-8, 312 p., DM. 8,50.

Gabriel GIAMBERARDINI, O. F. M., *De Divinitate Verbi.* Doctrina S. Hilarii Pictaviensis. (Seminarium franciscale orientale Ghizae in Aegypto). Le Caire, Soc. l'Art graphique, 1951 ; in-8, 72 p.

Helmut GOLLWITZER, *Les chrétiens et les armes atomiques.* Trad. de l'allemand par V. Phildius. (Coll. Croire, penser, espérer). Genève, Labor et Fides, s. d. (1958) ; in-12, 100 p.

Johannes HAMEL, *Le Combat de l'Église dans l'Allemagne de l'Est.* (Cahiers du renouveau, 17). Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-12, 62 p.

Hans-Eduard HENGSTENBERG, *Der Leib und die letzten Dinge.* Ratisbonne, Pustet, 1955 ; in-12, 300 p., DM. 11.

Francis HERMANS, *Ruysbroeck l'Admirable et son école.* (Textes pour l'Histoire sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-12, 240 p.

Hélène J. KOCHER, *Mathilda Wrede.* Lumière des geôles finlandaises. Genève, Labor et Fides, 2e éd. 1956 ; in-8, 166 p.

Marcelle LALOU, *Les Religions du Tibet.* (Coll. Mythes et Religions, 35). Paris, P. U. F., 1957 ; in-12, 102 p., 400 fr. fr.

M.-Th. LAUREILHE, *Saint Dominique et ses fils.* (Textes pour l'Histoire sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-12, 288 p.

L.-J. LEBRET, *Dimensions de la charité.* (Coll. Spiritualité, 11). Paris, Éd. Ouvrières, 1958 ; in-12, 176 p.

Solange LEMAÎTRE, *Hindouisme ou Sanâtana Dharma.* (Coll. Je sais, je crois, 144). Paris, Arthème Fayard, 1954 ; in-12, 124 p., 300 fr. fr.

Wladimir LINDENBERG, *Die Menscheit betet.* Praktiken der Meditation in der Welt. Munich, Reinhardt, 1956 ; in-8, 232 p. et 10 illustrations.

Henri DE LUBAC, *Ueber die Wege Gottes.* Trad. par R. Scherer. Fribourg-en-Br., Herder, 1958 ; in-12, 352 p., DM. 15,80.

Philippe MAURY, *Évangélisation et Politique.* (Coll. Croire, penser, espérer). Genève, Labor et Fides, 1957 ; in-12, 166 p.

G. G. MEERSSEMAN, O. P., *L'Hymne acathiste en l'honneur de la Mère de Dieu.* Texte grec, traduction et introduction. Fribourg-S., Éd. universitaires, 1958 ; in-12, 80 p., 4 fr. s.

J. P. MICHAEL, *Unser Leben für die Brüder*. Betrachtungen über die Sonntagsliturgien. Fribourg-en-Br., Herder, 1957 ; in-12, 276 p., DM. 11.

Anders NYGREN, *The Gospel of God*. Translated by L. J. Trinterud. Londres, SCM Press, 1951 ; in-12, 105 p., 6/-

D. M. PATON et J. T. MARTIN, *Paragraphs for Sundays and Holy Days*. Londres, SCM Press, 1957 ; in-12, 125 p., 8/6.

Henri PELTIER, *Histoire du Carmel*. Préface du R. P. André de la Croix. Paris, Éd. du Seuil, 1958 ; in-12, 336 p.

Josef PIEPER, *Hinführung zu Thomas von Aquin*. Zwölf Vorlesungen. Munich, Kösel, 1958 ; in-12, 248 p.

Roland DE PURY, *Le Libérateur*. Notes sur l'Exode. Genève, Labor et Fides, 2e éd. 1957 ; in-8, 102 p.

EFISIO SCANO, *Il Christocentrismo e i suoi fondamenti dogmatici in S. Agostino*. Turin, Berruti, 1951 ; in-8, XXVI-175 p.

Heinz SCHLÖTERMANN, *Mystik in den Religionen der Völker*. (Coll. Glauben und Wissen, 19). Bâle, Reinhardt, 1958 ; in-8, 126 p., 5,50 fr. s.

Heinz SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn*. Fribourg-en-Br., Herder, 1958 ; in-12, 144 p.

Hellmut VON SCHWEINITZ, *Buddhismus und Christentum*. (Coll. Glauben und Wissen, 14). Bâle, Reinhardt 1955 ; in-8, 90 p., 3,60 fr. s.

J. DE SENARCLENS, *La Personne et l'œuvre de Jésus-Christ*. (Coll. Cahiers du Renouveau, 18). Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-12, 104 p., 4,80 fr. s.

Ed. THURNEYSEN, *Le Sermon sur la Montagne*. Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-8, 70 p.

Auguste VALENSIN, S. J., *Froh im Glauben*. Betrachtungen. Fribourg-en-Br., Herder, 1958 ; in-12, 350 p.

L'encyclopédie « Je sais, je crois » du catholique au XXe siècle, qui paraît depuis trois ans et doit comprendre 150 volumes répartis en 12 parties suivant les matières, arrivera prochainement à son 60e titre. Éditée par la Librairie Arthème Fayard, 10-29, Rue du St-Gothard, Paris, cette collection se présente en petits volumes in-8, de 120 p. environ, au prix modique de 300 fr. fr. Nous avons déjà rendu compte, et le ferons encore par la suite, d'un certain nombre d'entre eux, dont plusieurs, écrits par des spécialistes connus, sont des ouvrages de valeur, bien que de vulgarisation. Voici ce qui a paru jusqu'à présent :

En 1956 : DANIEL-ROPS, *Qu'est-ce que la Bible ?* — Monseigneur CRISTIANI, *Brève histoire des hérésies*. — Alfred COLLING, *Histoire de la musique chrétienne*. — Régis JOLIVET, *Le Dieu des philosophes et des savants*. — Docteur René BIOT, *Poussière vivante*. — Nicolas CORTE, *Satan, l'adversaire*. — Eugène JOLY, *Qu'est-ce que croire ?* — Charles LEDRÉ, *La Franc-Maçonnerie, secte rationaliste*. — L. LEFRANÇOIS-PILLION, *Abbayes et Cathédrales*. — R. P. RÉGINALD-OMEZ, *Supranormal ou Surnaturel ?* — R. P. RÉTIF, *Catholicité*. — Abbé NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne ?* — J. STEINMANN, *La critique devant la Bible*. — François AMIOT, *Histoire de la Messe*. — F. CAYRÉ, *Spirituels et mystiques des premiers temps*. — Bernard PIAULT, *Le mystère du Dieu vivant*. — Alfred LEROY, *Naissance de l'art chrétien*. — Jean DAUJAT, *La Grâce et nous Chrétiens*.

En 1957 : Étienne DRIOTON, Dr Georges CONTENAU, J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Les Religions de l'Orient ancien*. — Charles BAUDOUIN,

Y a-t-il une Science de l'Ame ? — Monseigneur CRISTIANI, *Nos Raisons de croire.* — E. BEAU DE LOMÉNIE, *L'Église et l'État.* — Gustave COHEN, *Lettres chrétiennes au Moyen-Age.* — Solange LEMAÎTRE, *Hindouisme ou Sanâtana Dharma.* — Jacques DOUILLET, *Qu'est-ce qu'un Saint ?* — Joseph LÉCUYER, C. S. Sp., *Prêtres du Christ.* — A. DE PARVILLEZ, s. j., *La Plume au service de Dieu.* — Wladimir D'ORMESSON, *La Papauté.* — Jacques LECLERCQ, *Le Chrétien devant l'Argent.* — Georges HOURDIN, *La Presse catholique.* — René LE TROCQUER, p. s. s., *Homme, qui suis-je ?* — A. DAUPHIN-MEUNIER, *L'Église et les Structures économiques du Monde.* — André D. TOLÉDANO, *L'Anglicanisme.* — Nicolas CORTE, *Les Origines de l'Homme.* — Jeanne HAMELIN, *Le Théâtre chrétien.* — Paul AUVRAY, Pierre POULAIN, Albert BLAISE, *Les Langues sacrées.* — Monseigneur L. J. SUENENS, *Quelle est Celle-ci ?* — P.-H. SIMON, *La Littérature du péché et de la grâce.* — M. D. CHENU, o. p., *La Théologie est-elle une science ?* — Raymond VANCOURT, *Pensée moderne et Philosophie chrétienne.*

En 1958 : Amédée BRUNOT, s. c. j., *Saint Paul et son Message.* — François PETIT, o. praem., *Le Problème du Mal.* — Régis JOLIVET, *L'Homme métaphysique.* — L. GÉNICOT, *La Spiritualité médiévale.* — A. GELIN, *L'Ame d'Israël dans le livre.* — A. THÉRIVE, *Christianisme et lettres modernes.* — Étienne DE GREEFF, *Psychiatrie et Religion.* — Robert LESAGE, *Objets et Habits liturgiques.* — Monseigneur GARRONE, *L'Action catholique.* — M.-D. PHILIPPE, o. p., *Un seul Dieu tu adoreras.* — Rémy COLLIN, *L'Évolution, hypothèses et problèmes.* — Georges TAVARD, *Le Protestantisme.* — Dom Gaspar LEFEBVRE, *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie.* — Monseigneur DE BAZELAIRE, *Les Laïcs aussi sont l'Église.* — Jeanne DANEMARIE, *Histoire du Culte de la Sainte Vierge et de ses apparitions.* — Jean DE FABRÈGUES, *Le Mariage chrétien.* — Louis COGNET, *De la Dévotion moderne à la Spiritualité française.* — F.-M. BERGOUNIOUX et Joseph GOETZ, *Les Religions des Préhistoriques et des Primitifs.*

Imprimatur :

F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 15 dec. 1958

Cum permissu superiorum.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*

IRÉNIKON

Tome XXXII **2me Trimestre 1959**

Éditorial

L'Eucharistie, sacrement d'unité par excellence, a attiré plusieurs fois déjà les participants des rencontres interconfessionnelles, et, bien que ce sacrement soit un des points d'opposition les plus délicats entre les protestants et nous, son étude exerce toujours une attraction plus bienfaisante que périlleuse.

Dans une conclusion à son ouvrage qui vient de paraître : L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, *et dont l'impression coïncidait avec la nouvelle du prochain concile, (Presses de Taizé,* 1959*), le Pasteur Max Thurian disait : « Ce livre était déjà sous presse, lorsque le Pape Jean XXIII annonça le* 25 *janvier* 1949 *la convocation d'un Concile œcuménique sur l'unité des chrétiens. La reconnaissance et l'espérance ont rempli le cœur des chrétiens qui attendent ardemment l'unité. — Nous pensions conclure en offrant aussi ce livre à nos frères catholiques romains, en signe de fraternité dans la recherche. Cette conclusion prend un sens nouveau, puisque notre espérance est plus vive. Puisse ce travail susciter un dialogue utile sur l'eucharistie, sacrement de l'unité, et contribuer un peu à la préparation d'un concile dont nous attendons beaucoup. — La préparation d'un concile œcuménique, la préparation de l'unité des chrétiens, réclame de tous une prière plus fervente pour que tombent les préjugés, se dissipent les malentendus et se résorbent les divisions dans une charité généreuse et prête aux vrais sacrifices. C'est dans l'eucharistie que notre prière pour l'unité visible de tous les chrétiens se fera la plus instante ».*

C'est en plein travail concernant l'Eucharistie que la série de nos dialogues de Chevetogne, qui devaient traiter ce sujet durant plusieurs années, a été elle aussi traversée par l'annonce du Con-

cile. Le présent fascicule contient deux études sur l'Eucharistie, qui veulent précisément aller dans le sens indiqué par le pasteur Thurian. La première (pp. 139-164*), qui fait partie du dialogue œcuménique entre catholiques et réformés au sujet de la présence réelle, fut une des pièces maîtresses de la réunion de Chevetogne de septembre* 1958. *Elle est due au R. P. J. de Baciocchi S. M., professeur de théologie aux Facultés catholiques de Lyon, et dont le nom est déjà connu des œcuménistes par ses participations aux échanges de vue entre protestants et catholiques en France et dans la région de Genève. Cette étude trouvera son complément dans une autre conférence sur* La Présence eucharistique du Christ, *faite à la même réunion par M. le Prof. F. J. Leenhardt de Genève, et qui sera publiée dans un de nos prochains fascicules.*

La seconde étude (pp. 166-177*) concerne les pourparlers laborieux qui ont eu lieu depuis plusieurs années entre les théologiens protestants d'Allemagne, en vue d'arriver à une doctrine commune sur l'Eucharistie. Les quelques pages qui y sont consacrées cherchent à faire le bilan des résultats acquis, et révèlent à leur manière une tendance unificatrice caractérisée. Le lecteur jugera dans quel sens.*

Ces recherches sur le mystère eucharistique apparaîtraient peut-être sous un jour plus complet encore si elles étaient éclairées par la tradition orientale. Nous espérons pouvoir le faire ultérieurement.

Présence eucharistique et transsubstantiation [1]

En mourant et ressuscitant, Jésus allait accomplir la Rédemption que préfigurait l'Exode. Il allait ouvrir à ses adeptes l'accès de la liberté spirituelle, de la véritable Terre Promise : le Royaume de Dieu. En versant sur la croix tout son sang, il allait être ce qu'annonçait l'agneau pascal. C'est alors qu'il prit avec les Douze un dernier repas d'une portée insolite.

Par rapport à l'événement rédempteur, la Cène correspond à ce qu'avait été dans la sortie d'Égypte le premier repas pascal : la fondation d'un *mémorial* institutionnel et religieux du salut [2].

Jusqu'alors, chaque famille juive célébrant la pâque y rencontrait, à travers des signes, l'Acte sauveur de Dieu, elle accueillait dans son présent le Salut entré jadis dans l'histoire. Désormais chaque assemblée chrétienne célébrant l'eucharistie allait aussi revivre l'Acte rédempteur en accueillant le Crucifié ressuscité.

De part et d'autre le mémorial fait plus que d'évoquer un souvenir : Dieu intervient dans le présent de l'assemblée, avec sa toute-puissance de salut, en vertu de l'engagement qu'implique l'ordre de renouveler les signes commémoratifs. Il donne ce qu'il fait signifier par les croyants rassemblés.

Rappelons en quelques mots ce qu'est l'Acte rédempteur dont l'actualité nous atteint, dans notre présent, par les signes eucharistiques.

C'est d'abord la preuve suprême d'amour donnée au monde par Dieu en la personne de son Fils unique : « Il n'est pas de plus

1. Conférence faite en septembre 1958 aux journées d'études de Chevetogne sur l'Eucharistie (Cfr. *Irénikon*, 1958, p. 492).

2. Cf F. J. LEENHARDT, *Le Sacrement de la Sainte Cène* (Delachaux et Niestlé, 1948), chap. III.

grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (*Jn* 15, 13). La charité divine éclate dans le dévouement humain de Jésus à sa mission : préparer le Règne de Dieu, ouvrir à tous les peuples l'Alliance, la voie de la Vie. Cet acte est à la fois, inséparablement, obéissance au Père et amour pour les hommes. Ayant reçu du Père sa mission, Jésus rend hommage au Père en la remplissant jusqu'au bout : en cet hommage consiste le sacrifice d'alliance et d'expiation. Et la matière de ce sacrifice, le poids de cet hommage, c'est l'existence humaine du Fils de Dieu immolé pour nous, c'est le corps supplicié, le sang versé, l'abîme de souffrance morale et physique où sombre le Sauveur.

Jésus ne sacrifie pas seulement son activité, son avoir, mais jusqu'à son existence historique, son être physique d'Homme-Dieu, avec toutes ses chances d'avenir terrestre. Cela, il l'avait mis à la disposition du Père et à notre service dès l'incarnation ; maintenant, il se le laisse arracher par les pécheurs et pour eux, il ne rétracte pas le don fait de lui-même au premier jour. Il abandonne à la terre le grain de blé qu'il était parmi nous, pour que germe après l'aube pascale la moisson des élus. Par sa mort et sa résurrection, la vie éternelle pénètre l'humanité. Bref, l'Acte rédempteur est bien le *don* que Jésus fait de son corps et de son sang *au Père et à nous*, consommant pour l'éternité, à la face du ciel et de la terre, l'offrande secrète de l'incarnation.

Voilà donc ce que le *mémorial* eucharistique signifie et contient. Quand l'Église, suivant l'ordre de réitération reçu à la Cène, célèbre la messe, elle commémore avec action de grâces l'Acte rédempteur de Dieu en Jésus-Christ, qui est aussi le Sacrifice de son fondateur. Par le mémorial efficace, le Christ la remet *en présence de cet acte* dont il la fait du même coup la bénéficiaire et l'associée.

Si la messe est ainsi mémorial de la Croix au sens fort du terme, elle comporte, comme l'Acte rédempteur lui-même, deux intentionnalités inverses : on y trouve à la fois un don du Père aux hommes par le Christ et un sacrifice offert à Dieu par le Christ total, Chef et membres. Elle n'est pas nouvelle immolation du Christ (et moins encore simple offrande de pain et de vin), mais bien le sacrifice sacramentel, le sacrement du Sacrifice unique et parfait, du Sacrifice définitif consommé sur le Calvaire et couronné par la résurrection.

Après ce rappel sommaire destiné à bien situer notre étude, nous n'aurons plus à nous occuper de l'aspect sacrifice pour lui-même, ce qui ne doit pas impliquer la méconnaissance de son importance primordiale. Nous concentrerons notre effort sur l'autre aspect de l'action eucharistique : le don fait à l'Église par le Père et le Fils incarné. Nous chercherons à voir comment *le réalisme de ce don implique la présence réelle du Christ.* Tel sera, dans cet exposé, l'objet de la première partie. La seconde sera consacrée à étudier comment la présence réelle du Christ suppose ou entraîne la transsubstantiation du pain et du vin.

I. — La présence réelle du Christ, corps et sang.

Cette étude progressera en deux étapes, dont l'ordre nous est dicté par le point de départ choisi : l'eucharistie, mémorial sacramentel de l'Acte rédempteur. Nous examinerons d'abord pourquoi, dans l'*action* eucharistique, le Christ se rend présent, se donne à l'Église. Après cette étude de la portée sacramentelle de l'action, nous chercherons ce qui en résulte pour les *objets* impliqués dans cette action, le pain et le vin par lesquels le Christ signifie sa présence.

a) *Dans l'action eucharistique le Christ en personne se donne à l'Église comme l'Époux à l'Épouse, la Tête au Corps.*

Cela résulte de la nature même du mémorial sacramentel : le Christ, on l'a vu, actualise par des moyens rituels l'Acte rédempteur unique. Toute la question est alors de savoir si cet acte est, essentiellement, absolument don total de la personne du Christ à l'Église : s'il en est ainsi de la mort et de la résurrection de Jésus, il doit en aller de même pour l'eucharistie.

Mais peut-on vraiment identifier la mort et la résurrection du Christ avec le don total de lui-même *à l'Église?* Pour cela il faut d'abord admettre que don de soi au Père et don de soi aux hommes ne font pas deux dans cet acte suprême de médiation. Le Père est l'auteur de la mission, nous en sommes les bénéficiaires, les destinataires. Le total dévouement à Celui qui envoie est aussi total dévouement aux bénéficiaires de l'envoi : ce qu'on fait pour l'un, on le fait, dans un autre sens, pour les autres.

Jésus meurt et ressuscite pour tous les hommes. Néanmoins le rapport de l'Acte rédempteur à l'Église est bien plus étroit et efficient que son rapport au reste de l'humanité. Jésus se livre à la mort *pour* tous les hommes, mais il ne se donne *qu'à* l'Église en qualité d'Époux, de Chef, de Tête vivifiante. Toute la création est son domaine, l'Église seule est son Corps et son Épouse. Il est Sauveur universel, mais pour être sauvé en fait, il faut adhérer de quelque manière à l'Église en ayant foi en Lui. Il s'est livré pour tous, mais il n'est reçu que par les fidèles (explicites ou implicites), les autres le refusant.

Le Ressuscité n'est apparu qu'à ses disciples, et c'est alors qu'il a, par son Esprit-Saint, fait mûrir leur foi, qu'il leur a donné l'intelligence de la Croix et des prophéties vétéro-testamentaires la concernant. Alors seulement se dévoile à eux le sens de multiples prédictions et leçons reçues de Jésus durant les mois précédents, et qui se rapportaient à la Croix et à la glorification du Fils de l'Homme. C'est alors que le « petit troupeau » des disciples est devenu l'Église du Christ. La Croix le dégage — brutalement — de l'Israël charnel, les apparitions du Ressuscité lui insufflent la Vie éternelle en lui ouvrant les yeux à la pleine Lumière.

L'Église ne diffère donc pas seulement du reste de l'humanité par la façon dont ses membres accueillent le don de Dieu, comme le voulait jadis Pélage : si les uns ont cru et non les autres, c'est que les premiers seuls ont reçu la grâce de foi, seuls ils ont vu le Ressuscité et reçu son Esprit, seuls ils ont pu connaître le sens de la Croix. Ainsi Jésus *fait exister l'Église en se révélant et se donnant à elle, pour toujours, comme crucifié ressuscité,* comme victime expiatoire et prêtre éternel.

Ce qu'il est de la sorte, il l'est bien pour tous les autres hommes, mais virtuellement en quelque sorte, tant que ne leur est pas effectivement donné, avec la grâce de foi, ce qui est pour eux dès le principe.

L'Église est donc bien, seule, la communauté à qui le Christ se donne actuellement par sa mort-résurrection. En se donnant à elle, il se la présente à lui-même, comme l'écrivait Paul aux Éphésiens (5, 25-27) : « Il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau qu'une parole accompagne ; car il

voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée ».

En mourant et ressuscitant, Jésus ne se contente pas de passer de la vie dans la « chair » à la gloire ; il fait aussi passer du stade d'une fraternité juive à celui de l'unité chrétienne le groupe de ses disciples. Tête et membre changent de plan d'existence de façons distinctes, mais analogues et solidaires, par un nouvel et puissant influx du Saint-Esprit. L'Acte rédempteur actualise dans l'Homme-Dieu ses virtualités seigneuriales et capitales, dans le groupe des disciples ses virtualités de Corps du Christ, d'Église. (Quant au reste du monde, il demeure en attente de l'Évangile et de la grâce).

L'Acte rédempteur, pourrait-on dire, accomplit simultanément et corrélativement le Christ et l'Église, mais il est en Jésus *pur acte de don*, tandis que l'Église *reçoit d'abord* ce don, pour qu'ensuite les croyants se donnent à leur tour à Celui qui s'est livré pour eux et à eux.

Cette structure de donation réciproque mais hiérarchisée, avec priorité d'un partenaire, va se retrouver dans le mémorial sacramentel de l'Acte rédempteur. Le Christ s'y donne comme Sauveur du Monde, mais ne s'y fait recevoir pleinement que par l'Église. Il régénère indéfiniment celle-ci comme Corps en lui renouvelant de jour en jour le don de lui-même comme Tête, ce don qu'il lui fit « sous Ponce Pilate » une fois pour toutes. L'action eucharistique, renouvelle sans cesse, rajeunit quotidiennement l'unique don nuptial de la Croix et de Pâques. Elle est don mutuel de l'Époux et de l'Épouse. Elle resserre l'union de la Tête et du Corps, procurant à ce dernier un regain d'unité, de vitalité, de croissance. Le Christ s'y rend présent à l'Église et se la présente à lui-même, croyante et aimante par l'Esprit-Saint.

En fait, chaque messe est célébrée par une communauté particulière en tel lieu et à tel moment, mais cette communauté intervient là comme cellule de l'Église universelle, en liaison avec le Tout dans l'espace et dans le temps. D'où la nécessité d'un célébrant reconnu tel par l'Église universelle, habilité au moyen de l'ordination par le Collège pastoral universel où se continue le premier collège pastoral formé par les Douze, les convives de la Cène. D'où, encore, pour ce célébrant canonique, la nécessité

d'avoir « l'intention de faire ce que fait l'Église ». Que vienne à manquer le pouvoir d'ordre, qui rattache à l'Épiscopat universel et à la succession apostolique, ou bien l'intention requise, il ne peut exister de véritable eucharistie, faute d'engagement réel de l'Église comme Corps unique. Le Christ réserve à son Épouse immaculée le don total de lui-même, qui doit rajeunir et confirmer leur union mutuelle.

C'est en qualité de membre de la communauté ecclésiale, et dans la mesure où il appartient à l'unité de celle-ci, que chaque fidèle peut recevoir le don sacramentel du Christ, la présence vivifiante du Crucifié ressuscité. *La foi de chacun au Christ ne peut jamais être que sa manière personnelle de ratifier, de prendre à son compte l'adhésion et la présence du Corps à la Tête, de l'Épouse à l'Époux.*

b) *Si l'action de donner le pain et le vin signifie et actualise l'Acte du Christ se donnant, corps et sang, à l'Église, le pain et le vin donnés dans la célébration sont signes et moyens de présence du Christ donné, corps et sang, à l'Église.*

Jésus donne le pain sur lequel il a rendu grâces en disant : « *Ceci est* mon corps » ; il fait circuler la coupe en disant : « *Ceci est* mon sang, le sang de l'alliance, qui va être répandu pour une multitude » (*Mc* 14, 24). Assurément, cette formule de Marc pour la coupe n'est pas la seule ; celle de Luc et de Paul accentue moins directement l'identité du contenu avec le sang du Christ, mais loin d'y contredire, elle l'éclaire. En mettant en avant la fonction liturgique du sang (« Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang » : *I Cor.* 11,25), Saint Paul nous prémunit contre la tentation d'opposer corps et sang d'abord comme deux composantes physiques de l'homme Jésus. En réalité la dualité n'est pas tant d'ordre biologique que d'ordre liturgique : le corps partagé entre nous marque la fonction « sacrifice de communion », le sang répandu marque la triple fonction « sacrifice d'Alliance, de Pâque, d'Expiation ». Il suffit de se référer à la législation sacrificielle de l'Ancien Testament pour s'en convaincre, semble-t-il [1].

C'est en communiant au corps immolé que nous sommes

1. Cfr *Lév.* 4 ; 7, 11-14 ; 16 ; *Ex.* 12 et 24, 3-8.

unis avec le Christ et, par lui, avec le Père et entre frères, dans une sainte commensalité. Et c'est en partageant le pain eucharistique que nous célébrons ce repas de communion. Les explications de la *Première aux Corinthiens*, chapitre X, nous dispensent d'insister là-dessus (10, 14-22). Gardons-nous toutefois d'isoler cette doctrine de celle que contiennent les chapitres VI et XII de la même épitre, touchant notre incorporation au Christ : si nous sommes liés les uns aux autres comme les organes d'un même corps, c'est que chacun d'entre nous est identifié sacramentellement par le baptême, dans l'unité de l'Esprit-Saint, avec le corps individuel, la personne vivante de Jésus-Christ. En communiant au corps du Christ par la manducation du pain eucharistique, nous devenons (corporellement et spirituellement) ce que nous sommes déjà : membres du Christ et « membres les uns des autres » (*Rom.* 12, 5).

Le corps signifié par le pain eucharistique et présent par ce moyen a-t-il seul cette puissance unifiante ? Il ne semble pas : au chapitre X de la *Ire aux Corinthiens*, Paul l'attribue aussi, en passant, au partage de la « coupe de bénédiction » par laquelle nous communions au sang du Christ. Comment la coupe de la nouvelle Alliance ne serait-elle pas facteur d'union entre Dieu et les hommes par le Christ, et moyen de rassembler tous les communiants en un seul peuple ? Le symbolisme d'unité est moins direct ici que dans le pain-corps ; il n'en est pas moins capital, car notre incorporation au Christ suppose la rémission de nos péchés, c'est-à-dire l'intervention du sang d'expiation et d'alliance signifié et présent par le vin eucharistique.

En donnant la « coupe de bénédiction », Jésus se donne donc lui-même avant tout comme celui dont l'immolation nous purifie, nous sauve de l'exterminateur et nous ouvre, à travers l'eau, le passage de la servitude pécheresse à la liberté des enfants de Dieu. Sang de la Pâque, le sang du Christ est par là même le gage du salut final ; il nous annonce et nous garantit la résurrection future et l'entrée en possession de la Terre Promise éternelle, pour le jour où le Christ achèvera de se manifester comme Seigneur et de tout unir en Dieu.

Faut-il, pour autant refuser, au pain eucharistique tout symbolisme de cet ordre ? C'est difficile à croire. N'oublions

pas la formule paulinienne explicitée par Saint Luc (*Lc* 22, 19 ; cfr *I Cor.* 11, 24) : « Ceci est mon Corps, *qui va être livré pour vous* ». L'allusion à la Croix s'impose, et elle ajoute au geste de rompre le pain, geste de partage fraternel et d'union, un symbolisme de destruction, de mort violente.

En fin de compte, on peut dire qu'en donnant le pain eucharistique Jésus se donne lui-même, il fait don de sa personne totale, mais se présente avant tout comme facteur d'unité et de vie. En donnant le vin eucharistique, il se donne tout entier aussi, mais se présente d'abord comme victime d'alliance et d'expiation [1].

Cette double présentation du don eucharistique correspond à la double signification efficace du baptême (originellement liée aux deux moments rituels de l'immersion et de la sortie de l'eau) : le baptisé meurt au péché avec Jésus mourant et, *en lui*, ressuscite à une vie pour Dieu ; il est « d'abord » purifié de ses péchés, « ensuite » promu à la vie éternelle. Dans l'eucharistie comme dans le baptême, nous avons là deux effets distincts d'une même cause complexe : la Trinité se révélant à nous et nous unissant à elle dans le mystère de la Croix et de Pâques. Et de part et d'autre ces deux effets distincts sont organiquement liés entre eux.

Baptême et eucharistie ne le sont d'ailleurs pas moins, et le parallélisme de structure observé nous invite à mettre en lumière leurs connexions organiques.

D'un pécheur le baptême fait un membre du Christ en l'incorporant à l'Église. Seuls les baptisés sont membres de l'assemblée eucharistique et capables de communion valide. C'est en qualité de communiants virtuels qu'ils ont la vie éternelle, car le Christ avait en vue l'eucharistie quand il déclarait : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (*Jn* 6, 53).

Tant qu'un baptisé n'a pas communié, il manque à son initia-

1. Ainsi rejoignons-nous la doctrine classique selon laquelle en vertu des paroles *(vi verborum)* le corps seul est présent sous le signe du pain, le sang seul sous le signe du vin, mais en vertu de l'indivisibilité du Christ glorieux *(vi concomitantiae)*, le Christ est présent et se donne sous chaque signe dans la totalité de son être humano-divin et de ses fonctions ; d'où suit qu'on reçoit autant en communiant sous une seule espèce que sous les deux.

tion chrétienne son aboutissement normal. Cela ressort du cérémonial antique du baptême des adultes, conclu par la messe et la communion de Pâques, mais aussi et d'abord de la nature même des deux grands sacrements. Si le baptême est le bain nuptial dont parle saint Paul, il est essentiellement préparatoire à l'union, au don du corps qui se fait dans l'eucharistie. Si le Christ, par le baptême, associe quelqu'un au mystère de sa mort et de sa résurrection, à *l'événement* rédempteur, c'est pour lui donner de communier à son *être* immolé et vivifiant.

Le Christ est personnellement présent et agissant dans l'action baptismale, pour faire d'un être humain un membre de son Corps, mais par là il vise à se donner lui-même comme Tête à ce membre, par le don qu'il fait de soi, comme Tête, au Corps tout entier, dans l'eucharistie. Il est présent comme agent de salut par les signes baptismaux, en communiquant son Esprit, pour faire passer un homme du statut préchrétien au statut chrétien. Reste maintenant au baptisé à recevoir le contenu total du statut chrétien : la communion au Christ se donnant à l'Église en la totalité de son être comme Époux, Chef, source de vie. A quoi bon accéder à l'existence chrétienne si l'on s'abstient de l'exercer activement ?

Il est vrai qu'on reçoit la présence et la vie du Christ par la simple « communion spirituelle ». Mais il n'y a pas de communion spirituelle sans désir sincère de communier sacramentellement quand ce sera possible : la sincérité du désir, donc la vérité de la communion spirituelle, fera généralement ses preuves dans l'usage effectif de l'eucharistie. L'acte baptismal du Christ — moment de présence par les signes sacramentels — oriente le sujet vers une vie commune avec le Christ, scellée, entretenue, développée par le don sacramentel du corps et du sang.

Fermons cette parenthèse sur les relations baptême-eucharistie, et revenons à la question centrale : la présence du Christ, corps et sang, signifiée par le pain et le vin eucharistiques. Le Christ et l'Église sont présents l'un à l'autre par le pain et le vin consacrés : moyennant ces signes, ils se donnent l'un à l'autre, ils vivent l'un dans l'autre. Faut-il, pour autant, dire qu'ils sont *dans* ces signes ? Faut-il identifier entre elles ou distinguer soigneusement la présence et la localisation ? Car si la présence est

manifestement relation mutuelle entre personnes, elle n'est pas essentiellement le fait d'être ici ou là [1].

Quand on dit : « Le Christ est dans les espèces sacramentelles », on emploie une expression sournoisement ambiguë, qui doit être acceptée ou refusée selon le sens qu'on lui donne. Les signes sacramentels sont bien englobés dans l'acte d'union du Christ avec l'Église : le Christ ne s'y donnerait pas à l'Église s'il n'y existait de quelque manière. En ce sens il faut reconnaître qu'il est dans ces signes. Par contre, si nous prenons le volume du pain et du vin comme un espace pouvant contenir un autre volume moindre, il ne saurait être question d'y inclure le Christ. Celui-ci n'est pas dans le pain et le vin comme il était, durant sa vie terrestre, dans ses vêtements ou dans sa maison. Cela n'est en rien postulé par ce que nous avons vu et ne peut être imaginé sans soulever une masse de problèmes insolubles, sans dégrader le sacramentalisme en prestidigitation ou magie.

Ce qui est *placé là*, sur la table eucharistique, ce sont les signes sacramentels, ce n'est pas le Christ glorieux, qui demeure « dans le ciel ». Mais les signes, qui « sont là » eux, sont réellement le moyen par lequel s'exprime et s'accomplit le don total et véritable, personnel et corporel, du Seigneur à l'Église. La localisation, phénomène spatial, ne concerne directement que les signes ; la présence, relation personnelle efficacement *signifiée là*, est d'un autre ordre, où le rôle de l'espace n'est ni direct ni décisif.

La question n'est donc pas de savoir si et comment un corps glorieux peut se localiser simultanément à plusieurs endroits distincts, ou se comprimer dans un espace minime. La seule question valable a pour objet la manière dont le pain et le vin deviennent *signes efficaces du don réel* que le Christ fait de lui-même à l'Église, et ce qui en résulte pour leur être. Demeurent-ils pain et vin en signifiant le corps et le sang du Christ, ou bien *deviennent-ils* vraiment ce corps et ce sang, comme l'indiquent les paroles de Jésus à la Cène ? Et s'ils deviennent vraiment corps et sang du Christ, peuvent-ils ou non demeurer en même temps ce qu'ils étaient, pain et vin ?

1. Voir la note de R. MEHL, *Structure philosophique de la notion de Présence* (R. H. P. R. 1958, p. 171-176), dont certains points semblent d'ailleurs discutables.

Voilà ce qui va nous retenir dans la seconde partie de cet exposé.

II — La Transsubstantiation.

La réponse de la Tradition, tant latine que grecque, est bien connue : le pain et le vin *deviennent* respectivement corps et sang du Christ et, de ce fait, cessent d'être pain et vin. C'est cela qu'affirme le dogme de la transsubstantiation.

Nous chercherons en premier lieu à caractériser l'objectivité et la profondeur ontologique du changement produit dans le pain et le vin par l'action eucharistique ; nous verrons ensuite comment cela justifie le concept dogmatique de transsubstantiation.

a) *La réalité empirique du pain et du vin ne change pas, mais la parole du Christ en fait le signe réel du corps et du sang, et de ce fait ce qui était pain devient corps, ce qui était vin devient sang du Christ, par la puissance du Saint-Esprit.*

Inutile d'insister sur la permanence des réalités empiriques : elle s'impose à l'expérience sensible comme à la foi catholique. Le concile de Trente enseigne que les *species*, c'est-à-dire l'ensemble des données sensibles caractérisant tel morceau de pain, telle quantité de vin, demeurent telles quelles. Volume, poids, résistance à la pression, couleur, saveur, propriétés physiques et chimiques, rien de tout cela n'est changé. Certains cartésiens ont imaginé que cette permanence est illusoire : une impression miraculeusement produite par Dieu *sur nos sens* après disparition des excitants appropriés. L'Église officielle a toujours gardé une réserve méfiante en face de ces conceptions. Nos sens ne sont pas trompés : au niveau où ils atteignent le réel, rien n'est changé dans le pain et le vin. On a seulement prononcé sur ces objets d'étonnantes paroles, affirmant qu'ils sont corps et sang du Christ.

Par contre, au niveau où *l'intelligence croyante* saisit la réalité, le pain et le vin subissent un prodigieux bouleversement. Tels qu'ils étaient sortis du four ou de la cuve, ces objets n'étaient que des moyens d'entretenir l'existence humaine sur terre par

la nutrition, d'exprimer aussi les amitiés terrestres par la commensalité. C'étaient des dons de Dieu pour maintenir la vie et la cohésion *temporelles* des hommes, avec, d'ailleurs, tout ce qu'elles impliquent d'invitations et d'aptitudes à l'union avec le Créateur. La parole du Christ, sans altérer ces dons en leur teneur empirique, change totalement leur destination sociale et religieuse.

Désormais ce pain et ce vin ne serviront plus à nourrir ou désaltérer les corps (sinon de façon accessoire et dans une mesure négligeable), ils ne seront plus matière à commensalité profane. Ils sont signes et instruments du don du Christ en son corps et en son sang. Maintenant ce que Dieu offre par là au monde, c'est en vérité son Fils incarné, pain de vie éternelle et base d'unité, victime du sacrifice d'alliance et d'expiation. *C'est cela que reçoit l'Église* en paraissant consommer du pain et du vin ; dès lors elle est fondée à penser et à enseigner : *c'est cela qui existe*, et pas autre chose ; ce qui semble être du pain et du vin, et qui l'était vraiment tout à l'heure, ne l'est plus, malgré l'absence de toute altération sensible ou physico-chimique.

Dira-t-on que, vrai pour l'Église et faux pour le reste de l'humanité, ce changement n'affecte pas le pain et le vin en eux-mêmes, mais seulement dans l'idée des chrétiens ? Cela revient à dire que le point de vue de la science est définitif, que la raison seule est habilitée à interpréter en dernier ressort l'expérience sensible, tandis que le point de vue de la foi est purement relatif, subjectif, et facultatif. On imagine bien un rationaliste nous disant : « Vous voulez absolument que ce pain soit pour vous le corps du Christ ? C'est original. Mais après tout, c'est votre affaire. Vous pouvez bien utiliser le pain comme symbole religieux sans rien y changer. Moi aussi, il m'arrive par exemple d'utiliser un dessous de bouteille comme cendrier, d'en faire un cendrier, sans rien y changer ».

C'est bien là un point de vue d'incroyant, le point de vue de l'utilisateur du monde, pour qui le fin mot des choses ne peut être que le principe interne de leurs propriétés empiriques et pratiques. Ce point de vue, le croyant ne l'ignore pas ; mais il le tient pour relatif : à ses yeux le fin mot des êtres n'est pas

scientifique ou philosophique, c'est la valeur que le Christ donne aux êtres, la fonction essentielle qu'ils reçoivent dans la mission du Fils de Dieu. Si la christologie de l'*Épître aux Colossiens* est vraie, si le Christ est réellement la clef de voûte de l'univers, le seul point de vue définitif sur les êtres est celui d'où les voit et les juge le Christ. Les choses sont purement et simplement ce qu'elles sont pour le Christ, puisque l'intelligence du Christ est norme absolue de la nôtre, comme son existence. Les propriétés sensibles et physico-chimiques n'ont qu'une signification relative [1].

Si donc le Christ se donne lui-même en donnant le pain et le vin comme signes de ce don, les fonctions profanes et les propriétés physico-chimiques du pain et du vin ne renseignent plus directement sur l'être véritable de ces choses, mais sur de simples modalités accessoires, Ce qui était pain *devient* en réalité corps du Christ, sans changer de propriétés empiriques ; ce qui était vin *devient* également sang du Christ sans changer de propriétés empiriques. Parce que la fonction nouvelle est réellement exercée, le Christ se rendant présent et se donnant en vérité, le changement survenu dans le pain et le vin ne peut être réduit à un fait subjectif dans le croyant.

L'Église a beau être seule à reconnaître ce changement objectif, c'est l'Église qui a raison contre le monde, parce qu'elle est seule dépositaire de la Parole du Christ, témoin et instrument de ses actes. Comment ne pas évoquer ici le beau chapitre II de la *Ire aux Corinthiens*, opposant et préférant à la sagesse du monde la sagesse de Dieu communiquée à l'Église par celui qui est son fondateur et sa Tête ? L'Église seule peut savoir la signification sacramentelle donnée au pain et au vin par le Christ, et y reconnaître la vérité nouvelle et définitive de ces objets.

Quand l'incroyant absolutise son expérience rationnellement interprétée, il lui est difficile de ne pas le faire, mais il ne s'en trompe pas moins. Le croyant, lui, peut tenir pour relatifs les aspects sensibles et scientifiques du réel, parce que l'Absolu se donne à lui en la personne du Christ, et assigne à chaque chose,

1. Voir là-dessus l'*excursus* ajouté en appendice à cette étude.

par la Parole du Christ, sa véritable place dans l'univers, son être définitif.

En règle générale, il est vrai, l'être empirique renseigne sur la réalité dernière, et cela vaut en particulier pour le pain et le vin ordinaires. Mais dans l'eucharistie pain et vin deviennent corps et sang du Christ parce que le Christ les *donne comme tels* à l'Église, se donne lui-même, corps et sang, à l'Église, sous leurs apparences.

C'est bien là un changement objectif et fondamental : c'est l'être même qui change, pas seulement un de ses aspects, ni surtout un point de vue extrinsèque sur lui.

Ajoutons encore que, du point de vue de l'Église romaine, ce changement est définitif : le Christ se donnant pour toujours en nourriture sous les signes pain et vin, pain et vin deviennent pour toujours corps et sang du Christ à consommer. Ce n'est pas seulement l'acte qui est signe, c'est la réalité empirique du pain et du vin, en tant précisément qu'elle est donnée à l'Église. *Tant qu'elle reste donnée à l'Église,* cette réalité empirique *signifie la même chose,* le don définitif que le Christ à fait de lui-même à son Épouse en mourant et ressuscitant, et qu'il lui renouvelle sacramentellement. Pour que le pain et le vin de tout à l'heure cessent d'être corps et sang du Christ, il faudrait ou bien qu'ils soient gravement altérés en leur réalité empirique de signes, ou bien que le Christ n'entende y signifier qu'un don provisoire de lui-même. La seconde hypothèse est exclue ; reste la première : une altération grave, une « corruption » des espèces sacramentelles peut seule mettre fin à la présence sacramentelle en supprimant ses signes.

Ce qui change le pain et le vin en corps et sang du Christ, c'est *l'Esprit-Saint,* la divine puissance qui anime l'histoire sainte en ses agents humains, qui sanctifie les hommes et prépare leur achèvement eschatologique. Cette puissance, d'ailleurs, se manifeste en cela non seulement comme un attribut divin, mais comme une Personne divine.

A vrai dire, si l'Écriture atteste abondamment le rôle actif du Saint-Esprit dans la sanctification des personnes, elle ne parle guère de lui à propos de la consécration des choses. Mais la Tradition chrétienne, surtout en Orient, est très explicite

là-dessus, au moins pour ce qui regarde les matières sacramentelles : l'eau baptismale, le saint chrême ou μύρον, le pain et le vin eucharistique. La plupart des anciennes liturgies, depuis l'anaphore d'Hippolyte, et en particulier les liturgies byzantines, comportent, après le rappel de la Cène, une épiclèse, c'est-à-dire une prière implorant la venue divine de l'Esprit-Saint pour sanctifier les fidèles en consacrant aussi le pain et le vin.

Cette épiclèse a donné lieu à l'une des controverses classiques entre catholiques romains et orthodoxes orientaux. Grâce à Dieu, rien ne nous oblige ici à entrer dans ce débat : laissons-le donc de côté et cherchons à voir plus clair sur la question de fond, le rôle du Saint-Esprit dans la consécration eucharistique.

Pour cela remontons à la source : l'Acte rédempteur. Le Nouveau Testament y montre l'Esprit à l'œuvre dans le Christ et dans l'Église. Il est en Jésus comme l'onction du Serviteur de Yahvé, l'animateur du Sacrifice, et il se manifeste encore davantage dans l'investiture messianique et divine du Ressuscité. Le second Adam ne se contente pas d'être « âme vivante », il est « esprit vivifiant » et déverse sur ses disciples le Saint-Esprit dont il déborde. En nous incorporant à lui-même, il nous communique sa divine puissance de vie et d'action.

Aussi l'Esprit est-il dans l'Église un peu comme l'âme dans le corps : il nous fait adhérer au Seigneur Jésus par la foi, il nous met au service du Christ total par les divers charismes, il anime notre prière filiale et garantit notre espérance de résurrection.

En somme, l'Acte rédempteur est traversé de part en part et animé d'un bout à l'autre par la puissance du Saint-Esprit. Par l'Esprit, Jésus se donne sur la croix ; par l'Esprit le Ressuscité communique sa vie divine ; par l'Esprit les hommes choisis par Dieu deviennent réceptifs à ce don.

S'il en est ainsi de l'Acte rédempteur, comment pourrait-il en aller autrement quand il s'agit de son vivant mémorial, de son actualisation sacramentelle ? La vertu de la Croix qui dérive en nous par l'eucharistie et anime l'hommage du Christ total au Père, c'est l'Esprit Saint. Si donc le pain et le vin deviennent

corps et sang du Christ par l'action eucharistique, mémorial efficace de la Croix, il est normal et nécessaire de reconnaître, en ce changement, une œuvre marquante du Saint-Esprit.

Cette affirmation est-elle aussi aberrante qu'elle en a l'air par rapport à l'Écriture ? Elle le serait en effet si — contrairement à l'Écriture — nous considérions l'eucharistie comme une affaire qui se termine dans le pain et le vin, un rapport nouveau entre Dieu et les choses, sans plus. Mais, nous l'avons vu, il n'est pas question de cela : il s'agit d'un rapport entre Dieu et l'Église par le Christ, le pain et vin n'intervenant que comme signes efficaces de présence et de don personnel. C'est à l'Église que s'adresse le don du pain devenu don du Christ. Le Christ communique son Esprit à l'Église en lui donnant son corps et son sang, et tout lui-même, sous les signes eucharistiques ; et il communique ainsi son Esprit parce que cet Esprit est déjà dans l'Église pour y établir la réceptivité de foi aimante.

b) *Le changement opéré par l'Esprit-Saint et la parole du Christ sur le pain et le vin mérite le nom de transsubstantiation.*

Précisons d'ailleurs immédiatement que, dans ce terme, celui de « *substantia* » auquel il se réfère ne doit pas être pris au sens que le mot français « substance » a dans le langage courant, mais dans un sens ancien et d'ordre plutôt ontologique. Des exemples concrets permettent de constater sommairement et nettement la dualité de ces notions. Un cheval est une « *substantia* », alors qu'il se compose d'*une multitude de « substances »* : tissu osseux, tissus musculaires striés et lisses, sérum sanguin, fibres nerveuses diverses, etc... et chacune de ces « substances » est elle-même composée de multiples « substances » élémentaires. Au contraire, on peut retrouver *une même « substance »* (fer ou eau ou cellulose...) dans une infinité d'êtres distincts, en particulier de vivants, qui sont autant de « *substantiae* » distinctes.

Une substance au sens vulgaire d'aujourd'hui est une *réalité empirique*, un « matériau » solide, liquide ou gazeux présentant une certaine homogénéité de structure (macro ou microscopique) et des propriétés relativement constantes. Quant à *substantia*, il n'est pas nécessaire de lui donner ici le sens technique dont

l'affecte la philosophie thomiste. Il n'est pas probable que le dogme de la transsubstantiation pousse aussi loin la précision [1], mais c'est bien dans la même ligne de pensée que se situent les deux concepts : il s'agit toujours d'une réalité existante, qui n'est pas simplement une manière d'être ou un élément d'autre chose. La *substantia*, c'est l'être (par opposition à la manière d'être ou à l'élément d'être) doué d'une unité et d'une consistance et envisagé au plan où l'intelligence le saisit et affirme sa réalité.

Nous pouvons tâcher de comprendre ce que veut dire le Magistère, quand il affirme la transsubstantiation, à partir de ce qu'il nie. Car ce dogme entend écarter divers autres concepts de changement, jugés inadéquats lorsqu'il s'agit d'énoncer le devenir du pain eucharistique.

A un bout de la série nous trouvons l'idée d'une transmutation totale, dans le genre des réactions chimiques : en combinant l'acide chlorhydrique avec la soude caustique, on obtient du chlorure de sodium et de l'eau, c'est-à-dire des substances nouvelles dont les propriétés physico-chimiques sont bien différentes. Le changement eucharistique n'est pas de ce type, car rien ne change au niveau de l'expérience et des sciences expérimentales.

A l'extrême opposé nous rencontrons la notion d'un changement extrinsèque ou purement relatif, tel le cas déjà évoqué du dessous de bouteille devenu cendrier. Cet objet n'est aucunement affecté dans son être même, c'est l'usage qu'on en fait qui change. On utilise une virtualité préexistante mais inexploitée, sans supprimer l'aptitude de ce qui est maintenant « cendrier » à supporter des bouteilles.

Le changement eucharistique n'est pas, non plus, de ce type. Le don du Christ dans le sacrement est une nouveauté radicale par rapport à l'être originel du pain et du vin, et il met fin à leur disponibilité d'antan pour des usages profanes. Ce qui était pain est maintenant corps du Christ, ce qui était vin est maintenant sang du Christ. Ce nouveau jugement s'appuie non sur une altération sensible des choses, mais sur l'efficacité d'un acte du Christ notifié par la Parole du Christ.

1. Le fait que le Concile de Trente n'emploie pas le terme *accidens*, mais *species* en opposition à *substantia* marque sa réserve sur ce point.

Dira-t-on que cet acte est extrinsèque au pain et au vin, comme celui de la personne qui met de la cendre de cigarette là où tout à l'heure, elle posait une bouteille ? Non, parce que cet acte est un *don*, c'est-à-dire un acte *dont l'objet est la chose même*. La fonction de cendrier ne repose que sur une certaine *manière d'être* commune à une multitude d'objets hétérogènes : cendriers normaux, soucoupes, coquillages, couvercles de boîtes métalliques, etc... La fonction sacramentelle suppose que l'objet utilisé est pain ou vin, mais elle ne se fonde pas d'abord sur les propriétés empiriques [1] du pain et du vin : elle résulte de ce que tel morceau de pain ou telle quantité de vin *est donnée* par le Christ à l'Église d'une certaine manière. On ne donne pas une manière d'être, mais *un être*, tandis qu'on utilise, comme cendrier, un creux solide et ininflammable d'une certaine taille (peu importe, au fond, l'objet qui présente un tel creux).

A la Cène, le Christ a pris du pain et l'a rompu, et ce qu'il donne alors à ses disciples n'est plus du pain (sinon empiriquement), c'est son corps : il faut bien que ce pain, *donné,* soit devenu, comme tel, corps du Christ. Il en va de même pour le vin : donné par le Christ comme son sang, il en est devenu sang du Christ.

Si je définis l'être à partir des propriétés empiriques seulement, je ne puis voir là qu'un changement extrinsèque. Si je définis l'être par sa situation dans la totalité du réel, par la totalité de ses caractères et relations et en tenant compte de la hiérarchie de ces caractères et relations, l'être du pain est changé, et ce qui demeure est du relatif, de l'accidentel.

En fin de compte c'est une question d'échelle de valeurs : oui ou non, le monde est-il d'abord par et pour le Christ ? Si oui, la Seigneurie du Christ et son application eucharistique ne peuvent être pour aucun être une relation extrinsèque, accidentelle.

La doctrine de la transsubstantiation écarte donc les deux extrêmes de la série : la transmutation totale et la modification purement extrinsèque. Elle écarte aussi une position moyenne

1. Elle n'en est pas pour autant, indépendante : les propriétés alimentaires du pain et du vin sont supposées par l'usage à faire du don du Christ.

admettant que le pain eucharistique *demeure* pain et devient *en outre* corps du Christ. A un certain point de vue il serait pain, à un autre point de vue, corps du Christ. Intelligible au plan des manières d'être, une telle dualité ne l'est plus quand il s'agit de l'être lui-même, de l'unité ontologique radicale. Le pain reste du pain *ou* il devient le corps du Christ. Affirmer la consubstantiation — car c'est de cela qu'il s'agit — c'est affirmer que le pain est le corps du Christ. Mais, en bonne logique formelle, une telle proposition, dont les deux termes sont singuliers, est convertible : si elle est vraie, il est vrai aussi que le corps du Christ est le pain, et s'il est ce pain, *il est du pain*. L'absurdité de cette conséquence nécessaire oblige à en écarter le principe. Un même objet peut être à la fois dessous de bouteille et cendrier parce qu'il s'agit là de fonctions accidentelles et compatibles. Quand on envisage l'être même des choses, il est aussi difficile d'admettre la consubstantiation dans l'eucharistie que de concevoir un lion qui serait aussi sapin, les deux étant pris au sens propre. C'est le principe d'identité qui fait barrage.

Distinguons enfin de la transsubstantiation une solution imaginative qui est assez souvent confondue avec elle et que l'Église n'a jamais ratifiée ni condamnée. On imagine dans le pain ou le vin une sorte de pellicule extérieure constituée par ses diverses propriétés sensibles et scientifiques et un mystérieux noyau inconnaissable en lui-même, un « en-soi » pur qu'on appelle « substance », en un sens proche de celui de Locke. Coupez-vous en deux le pain pour débusquer cet « en-soi » ? Vous serez bredouille, car instantanément la pellicule des qualités sensibles se reforme sur chaque moitié. Cette réalité occulte, on la décore de l'épithète « métaphysique », moyennant quoi ses particularités étranges n'ont plus rien de troublant. Désormais, il est facile de se représenter le changement eucharistique : la pellicule extérieure du pain et du vin demeurant en place, Dieu en expulse par un miracle le noyau « métaphysique » (lequel en est réduit à sombrer dans le « néant ») et substitue à ce noyau celui du corps et du sang du Christ. Ainsi le Christ empêche la baudruche de se dégonfler, il « supporte » les propriétés du pain et du vin à la place de ce qui a disparu. Le croyant le rencontre sous ce vêtement d'emprunt : sa foi lui permet de l'y reconnaître alors que l'incroyant reste aveuglé en punition de son incroyance.

Mais on a passé subrepticement du plan de la foi à celui de la prestidigitation. Et il n'est pas donné à tout le monde, dans l'état actuel des sciences, de pouvoir imaginer ainsi les choses. Cela n'a rien à voir avec la transsubstantiation.

Une fois écartée cette pseudo-solution et la précédente ainsi que les deux changements total et purement extrinsèque, il reste la transsubstantiation. Quel en est donc le contenu positif ? Simplement ceci : ce qui était pain ou vin, et qui demeure tel dans l'ordre empirique, devient en réalité, objectivement, foncièrement autre chose : le corps et le sang du Christ.

Une dernière comparaison s'impose alors à nous. Comment se fait-il que le pain et le vin de l'eucharistie soient seuls transsubstantiés alors que le Christ agit et se rend présent aussi bien par l'eau du baptême ou par le saint-chrême de la confirmation ?

Reportons-nous à la différence de plan déjà évoquée, entre l'eucharistie et les autres sacrements. Dans l'eucharistie le Christ *se donne* corporellement à l'Église. Dans les autres sacrements il n'exerce qu'*une action* sur une personne, le fruit stable de cette action ne se trouvant que dans le sujet bénéficiaire ; ces sacrements sont de pures actions, où les « matières » sacramentelles n'ont qu'un rôle transitoire, fondé sur leurs qualités et propriétés empiriques. L'eau est un fluide qui lave, qui désaltère, qui noie : par ces trois propriétés elle symbolise l'action de la grâce baptismale. L'huile est un corps gras qui lubrifie et, mêlé au baume, parfume : utilisée jadis dans le sacre des rois, des prophètes et des prêtres, et ailleurs dans la préparation des lutteurs, elle symbolise l'action du Saint-Esprit dans les chrétiens. Dans le baptême, il n'y a pas don de l'eau, mais *lavage* par l'eau, signifiant efficacement la mort purifiante au péché et l'accès à une vie nouvelle et sainte. De même le confirmé ne reçoit qu'une *onction* d'huile parfumée, signe efficace de l'onction intérieure du Saint Esprit. Il n'en va pas de même dans l'eucharistie. Ce sacrement, il est vrai, est aussi, d'abord, un acte, mais cet acte est d'une catégorie différente des précédents : c'est le *don de l'être* du Christ par les signes sacramentels. Le pain et le vin deviennent alors cela même en qualité de quoi ils sont *donnés* (en leur être, pas seulement utilisés en certaines de leurs propriétés) ; donnés comme corps et sang du Christ, ils deviennent corps et sang du Christ.

Aussi la présence du Christ est-elle totale et corporelle dans l'eucharistie, simplement dynamique et « spirituelle » (par l'Esprit-Saint) dans les autres sacrements. Là, le Christ est engagé comme *sujet agissant*, pas comme *corps et sang donnés*.

Il est engagé là d'une manière analogue à son engagement dans la Parole divine proclamée par l'Église : mandant du ministre, sujet personnel des intentions efficaces que signifie le rite ou la doctrine, inspirateur, par l'Esprit-Saint, de celui qui parle ou agit et de celui qui écoute ou reçoit. Le Christ est présent dans la Parole authentique, présent à qui la proclame et à qui la reçoit avec foi et amour. De même il est présent au ministre et au sujet des divers sacrements, dans la mesure de leurs bonnes dispositions chrétiennes, qu'ils reçoivent d'ailleurs de lui par le Saint-Esprit.

Mais la présence eucharistique domine celle-là, elle en est le fruit et le couronnement. Celui qui s'annonce dans la Parole se donne dans le pain et le vin eucharistiés ; et c'est en fonction de l'eucharistie qu'on est situé en Église par les autres sacrements. Les autres sacrements *nous placent autour de la table;* mais on ne se place autour de la table que parce que *la table porte le pain et le vin transsubstantiés*. C'est à manger son corps et boire son sang que le Seigneur nous invite par sa Parole et nous amène par les sacrements.

Conclusion.

Le dogme de la transsubstantiation n'ajoute pas une affirmation vraiment nouvelle à ce que signifient les paroles du Christ à la Cène. Il paraît bien formuler la seule manière possible d'accorder entièrement la vérité du don eucharistique avec le témoignage des sens d'une part et le principe d'identité d'autre part.

Voilà pour le fond des choses. Quant au mode d'expression, il semble préférable d'éviter le mot *substance*, qui fait équivoque, tout en s'efforçant de faire comprendre par diverses équivalences et divers recoupements ce que signifient *substantia* et, par suite, *transsubstantiatio* dans le langage du Magistère.

Il n'y a pas un « problème » spécial de la transsubstantiation, mais seulement un « mystère », ou plutôt *le* mystère tel que le

comprend saint Paul. Ce que nous rencontrons dans l'eucharistie, c'est l'immense dessein rédempteur de Dieu, ce secret de la Liberté souveraine qui « n'avait pas été communiqué aux hommes des temps passés comme il vient d'être révélé maintenant à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit » (*Éph.* 3, 5), à savoir le dessein de « ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres » (*Éph.* 1, 10). Ce dessein a son expression centrale et sa pleine richesse dans l'être personnel et l'histoire du Christ-Chef, à partir de qui il rayonne dans l'espace et dans la durée avec la puissance réalisatrice de l'Esprit Saint.

Seul le Christ peut transsubstantier les êtres, parce qu'il est seul, en son être d'Homme-Dieu, en sa liberté de Seigneur, le centre de référence de toute existence créée. Avant d'être pour elles-mêmes et par elles-mêmes, les créatures sont pour lui et par lui, « car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre... tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui » (*Col.* 1, 16-17).

Un objet n'existe que comme élément, tel ou tel élément de l'univers. Quel est donc le facteur le plus déterminant de sa situation dans l'univers ? Est-ce l'ensemble de ses propriétés empiriques ? Non, c'est sa relation au Christ, centre universel de consistance et d'unité, maître de toute vocation. Il est vrai que la relation des choses au Christ se modifie par le changement de leurs fonctions vis-à-vis de l'humanité, et ce changement provient *en règle générale* de celui des propriétés empiriques. Néanmoins l'ordre sacramentel, au moins, fait exception : il introduit des changements fondamentaux de fonction liés à des changements de signification, les propriétés empiriques demeurant telles quelles. Cela ne va normalement pas jusqu'à changer l'être substantiel des choses, parce que celles-ci sont significatives, sacramentelles par une action, non par leur être pris en lui-même (pensez à l'eau baptismale, par exemple). L'eucharistie a ceci de singulier que l'acte du Christ y consiste à *donner* (à Dieu et aux hommes) le pain et le vin non pas comme pain et vin mais, en toute réalité, comme son corps et son sang : *cette donation porte sur l'être même* du pain et du vin. Accomplie par le Seigneur, *elle fait de ce pain et de ce vin cela même en qualité de*

quoi ils sont donnés : son corps et son sang. Elle est ainsi un acte transsubstantiateur.

Par cet acte, le Christ mort et ressuscité se donne à l'Église comme victime sacrificielle et source de vie éternelle. La puissance de la Croix s'y déploie pour nous dégager du mal, nous libérer de l'emprise de Satan, développer en nous la force purifiante de l'amour. La puissance de la Résurrection s'y manifeste en nous faisant vivre pour le Christ et par lui, comme lui-même vit par son Père et pour son Père (*Jn* 6, 57) ; en nous préparant aussi, par voie de conséquence, à ressusciter lors de la Parousie du Seigneur. Du corps glorieux du Christ à notre corps mortel passe, avec l'Esprit Saint, une contagion d'immortalité bienheureuse.

Mais au-delà du cercle des chrétiens, « prémices des créatures » selon l'expression de saint Jacques (1, 18), c'est l'apocatastase universelle que le Saint-Esprit vient préparer en nous par la communion. En annonçant et préparant le banquet messianique l'eucharistie annonce et prépare la Terre promise où nous le célébrerons, les cieux nouveaux et la terre nouvelle qu'apercevait déjà le voyant de l'Apocalypse (21, 1), cet univers totalement affranchi du mal (cf *Rom.* 8, 19-22 ; *Apoc.* 21,4), où Dieu sera « tout en tous » (*I Cor.* 15, 28). Alors éclatera en toutes choses et devant tous les yeux la souveraine puissance qui déjà, dans l'eucharistie, s'empare de nous pour nous faire communier au Christ et entre nous et, au passage en quelque sorte [1], fait du pain et du vin le corps et le sang du Seigneur.

J. DE BACIOCCHI S. M.

EXCURSUS : CHRISTOCENTRISME ET CONSISTANCE DE LA NATURE

Nul ne songe à contester, parmi les chrétiens, le christocentrisme universel affirmé par l'*Épître aux Colossiens* et par la Tradition après Paul. Reste à savoir jusqu'où porte cette vérité, et si l'on peut en faire la suprême référence de toute essence créée sans mettre en péril deux vérités catholiques de première importance :

— la distinction entre les ordres naturel et surnaturel ;

1. Ce qui ne veut pas dire momentanément (cfr supra).

— la possibilité d'une connaissance rationnelle vraie, non seulement sur le plan des sciences positives, mais aussi sur le plan de l'ontologie et de la théodicée.

I. Distinction des ordres.

On peut l'aborder soit à partir des essences, soit à partir de l'existence, de ce qui se passe dans l'histoire du salut.

Au premier point de vue, on dira sans doute que la création est le fait de la Trinité entière, Dieu créant par son Verbe l'univers matériel comme support de l'humanité en marche vers la béatitude surnaturelle, c'est-à-dire vers la vision béatifique de la Trinité. Cela réfère essentiellement la création à la Trinité, mais *pas au Christ en tant qu'incarné.* Celui-ci « survient » à cette création (déjà polarisée par la fin surnaturelle des hommes) pour remédier au fait contingent du péché. Le centrage sur le Christ glorieux présuppose le péché, qui présuppose lui-même la nature constituée et surnaturellement orientée par la vocation divine des hommes. Il n'est donc pas possible de définir les natures en fonction du Christ. Telle est, semble-t-il, l'option de certains thomistes.

Au second point de vue, on prend acte, au départ, du fait que le monde où nous vivons et pensons, celui dans lequel s'accomplit l'eucharistie, est un monde christocentrique. Ce n'est pas le Christ, Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité qui y « survient » : toute l'histoire, par sa dimension religieuse, est centrée sur lui explicitement ou implicitement ; tout devenir, et par là même tout être, est finalisé par lui.

Faut-il, pour autant, rejeter ou atténuer la distinction naturel - surnaturel ? Aucunement. L'ordre naturel constitue l'assise fondamentale des existences relatives au Christ, cette assise *se distinguant* du domaine de la grâce par *l'ambivalence* qu'elle conserve toujours envers lui : la liberté humaine se distingue de la charité par son aptitude à s'affirmer dans et par le péché. Or la raison et la liberté humaines constituent le sommet de la Nature cosmique, sa pointe la plus avancée vers la grâce quand l'option est bonne, la plus éloignée dans le cas contraire : c'est là que se noue l'ambiguïté. Tout ce qui se trouve en-dessous de ce niveau ou à ce niveau constitue donc la nature : la liberté de l'homme a partie liée avec l'univers entier par le corps qu'elle oriente.

L'homme et le monde sont *pour* le Christ, mais il s'agit là d'une *vocation* qui peut être refusée par l'homme, gérant de l'univers

pour le compte de Dieu, et non d'une nécessité inhérente à la structure de la matière ou au mouvement de la vie. S'il est vrai que l'évolution des vivants est orientée vers l'animal raisonnable et libre [1], et que l'évolution de l'humanité nous pousse vers une unité de plus en plus vaste et profonde (dont la plénitude, nous le savons par la foi, ne se trouve que dans le Christ), il n'en reste pas moins que cette unité peut être cherchée par des « moyens » qui divisent, et en particulier ailleurs que dans le Christ.

« Tout est à vous, mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (*I Cor.* 3, 22-23). L'articulation entre « tout » et le Christ se fait au niveau de l'homme et participe de l'ambivalence de la liberté humaine : l'achèvement plénier ne se trouve que dans la vocation acceptée, mais la nature même de cette vocation requiert qu'elle puisse être refusée. Cela suppose une nature (humaine et infra-humaine) assez consistante pour disposer d'elle-même (dans l'homme) sous forme de péché aussi bien que de charité, une nature, donc, par rapport à laquelle la grâce constitue un achèvement véritable mais contingent, un mieux-être prodigieux et irremplaçable, mais gratuit. Autrement dit, cela suppose une nature bâtie de telle sorte que le Christ seul peut la combler, et que cependant elle peut méconnaître ou refuser cet épanouissement transcendant. Son christocentrisme est en « creux », en attente et non en penchant positif et inéluctable ; dès que s'exerce une attraction positive, c'est le surplus gratuit qui intervient.

Bref, le christocentrisme s'exerce sous des formes très différentes au plan naturel et au plan surnaturel, mais dans l'ordre actuel des choses (au moins depuis le péché) tout est christocentrique, radicalement, parce que toutes les réalités cosmiques sont engagées dans la destinée de l'homme, et que cette destinée se noue en Jésus mort et ressuscité.

II. Possibilité d'une connaissance rationnelle vraie.

Elle ne pose aucun problème particulier en tout ce qui concerne le « dialogue » de l'homme et du monde pris en lui-même, abstraction faite de la vocation des hommes et de la signification qu'elle confère au cosmos : la science positive peut toujours se constituer à partir de l'expérience par un effort d'unification rationnelle. Mais la

1. Cela peut sans doute être contesté. Mais la finalité du pain et dn vin, elle, ne le peut pas.

science positive n'est pas compétente pour nous livrer le « dernier mot » des choses : les vérités qu'elle atteint concernent le mode de fonctionnement du monde, pas sa signification et sa destination dernières. Celles-ci ne peuvent apparaître que par une réflexion de l'homme sur ses relations comme sujet conscient et libre avec le monde objectif. La philosophie est bien une réflexion de ce type et, même sans la foi, elle peut accéder à des vérités assez profondes ; sans l'aide de la Révélation historique, elle peut reconnaître Dieu se révélant par la création, c'est-à-dire entrevoir le « dernier mot» de toutes choses.

Mais cette connaissance de Dieu limitée à sa révélation « naturelle » est difficile à acquérir, pleine d'obscurités, rongée de l'intérieur par le scandale du mal (cf. Job). Elle ne nous livre que partiellement le fin mot de l'existence des hommes et du cosmos : c'est seulement en Jésus-Christ que le Dieu-charité se découvre en toute certitude et donne tout son sens à l'histoire.

Bref, tout en ignorant la signification totale et la destinée concrète du cosmos et de l'humanité, la raison humaine arrive par elle-même à une connaissance vraie des propriétés des choses et à quelques lueurs de connaissance religieuse. Cette connaissance peut être vraie tout en ignorant l'α et l'ω, pourvu qu'elle sache reconnaître ses limites et préférer une ignorance de bon aloi à un faux savoir.

Cette connaissance se fonde sur des relations sans être purement relative ; elle s'applique à un devenir incessant, mais c'est pour découvrir des constantes ; dans les propriétés empiriques, les « manières d'être », elle déchiffre l'être même. Mais sa connaissance de la destinée, de la véritable et définitive « substance » est incomplète, faute d'intégrer les relations de chaque être avec le Christ. Elle sait ce que sont les êtres pour les hommes, donc en soi, mais incomplètement, elle en ignore le plus radical : la signification que leur confère la mission historique du Christ total. Elle atteint donc bien la substance, mais d'une façon encore assez superficielle. Comme elle suffit à recevoir la « révélation naturelle » de Dieu et à connaître ainsi de façon vraie mais assez superficielle la Liberté créatrice. Le mystère intime de Dieu ne se découvre qu'à la foi, et avec lui le fin fond des créatures, lié à ce Mystère par la Seigneurie cosmique du Verbe incarné et la vocation surnaturelle des hommes.

J. de Baciocchi S. M.

Vers une doctrine eucharistique commune dans la théologie protestante d'Allemagne

Le Conseil ecclésiastique de l'Église Évangélique en Allemagne (EKD) avait nommé en 1947 une commission pour l'élaboration d'une doctrine de la Sainte-Cène. On sait que l'EKD est la confédération des différentes Églises protestantes d'Allemagne : 1° luthériennes (elles-mêmes groupées en un organisme : VELKD) ; 2° réformées ; 3° Églises de l'Union (ancienne Prusse). L'EKD coordonne les activités des Églises-membres et a comme tâche de promouvoir l'unité entre celles-ci. Depuis longtemps les luthériens insistent pour la reprise de conversations sur la Sainte-Cène, considérant qu'un rapprochement sur ce point serait déterminant pour l'union des Églises évangéliques. C'est du reste en raison de l'absence de doctrine eucharistique qu'ils avaient dénié toute valeur symbolique aux *Barmer Theologische Erklärungen* de 1934.

Cette commission de la Sainte-Cène, composée d'exégètes, d'historiens et de théologiens des trois confessions nommées, est parvenue, après dix ans de travaux, à mettre sur pied une formulation commune. Celle-ci a été réalisée à Arnoldshain le 2 novembre 1957, et elle fut remise le 25 juillet 1958 à la conférence de l'EKD.

Le texte se présente sous forme de huit thèses, précédées d'une note explicative. Nous en donnons la version française publiée dans *Foi et Vie* [1] et qui serre de près l'original allemand.

« Note pour servir à la compréhension des thèses, sur la Sainte-Cène, formulées et adoptées d'un commun accord.

Dans les thèses formulées et adoptées à l'unanimité par la Commission de la Sainte-Cène de l'EKD les 1er et 2 novembre 1957, sur la base de longs travaux préparatoires, se trouve exprimé ce que

1. *Foi et vie*, 57 (1958) pp. 421-425.

les théologiens de confession luthérienne, réformée et unie au sein de l'EKD, croient pouvoir répondre en commun aux questions concernant la nature, le don et la réception de la Sainte-Cène, en se fondant sur les résultats des travaux récents de l'exégèse néo-testamentaire.

Ces thèses n'ont pas la prétention d'exposer dans son développement intégral la doctrine théologique de la Sainte-Cène. C'est pourquoi les différents membres de la Commission ont pu renoncer à certaines affirmations particulières qui leur paraissaient importantes. Mais ils ont la conviction de n'avoir, sous prétexte de compromis, omis aucune affirmation indispensable pour la compréhension de la nature, du don et de la réception de la Sainte-Cène.

La signification de ces travaux pour l'intercommunion et l'unité entre les Églises exige un nouvel effort de réflexion théologique.

La méthode qui a présidé jusqu'à présent à ces travaux a, d'après la Commission, fait ses preuves. Elle permet d'espérer que la continuation des travaux sur la voie où l'on s'est engagé, ne restera pas stérile.

Quel nous paraît être, en tant que membres de l'Église une et apostolique, le contenu décisif du témoignage biblique sur la Sainte-Cène ?

THÈSE I. — 1° La Sainte-Cène que nous célébrons se fonde sur l'institution et sur l'ordre de Jésus-Christ, le Seigneur livré à la mort et ressuscité pour nous.

2° Dans la Sainte-Cène, le Seigneur glorifié invite les siens à sa table et leur donne de participer dès à présent à la communion future du Royaume de Dieu.

THÈSE II. — 1° Dans la Sainte-Cène, Jésus-Christ lui même agit à travers ce qu'accomplit l'Église, en tant que Seigneur présent par sa Parole dans le Saint-Esprit.

2° La Sainte-Cène, comme la prédication, le baptême et l'annonce particulière du pardon des péchés, fait partie des moyens par lesquels le Christ nous approprie les dons de l'Évangile Sauveur.

THÈSE III. — 1° La Sainte-Cène est un acte cultuel de la communauté rassemblée au nom de Jésus.

2° Dans la Sainte-Cène le repas est indissolublement lié à l'annonce de la mort rédemptrice du Christ, annonce qui est faite par la Parole prêchée.

3° C'est avec des prières, des actions de grâce et des louanges que le pain et le vin sont pris, que les paroles d'institution du Seigneur sont prononcées et que le pain et le vin sont offerts à la communauté pour être mangé et bu.

4° Dans la Sainte-Cène nous commémorons la mort du Christ par laquelle Dieu a, une fois pour toute, réconcilié le monde avec lui-même ; dans la Sainte-Cène nous confessons la présence du Seigneur ressuscité au milieu de nous et nous attendons dans la joie son retour, nous qui sommes appelés à la perfection de la gloire.

THÈSE IV. — Les paroles que notre Seigneur Jésus-Christ prononce lors de la distribution du pain et du calice nous disent ce qu'il donne lui-même dans ce repas à tous ceux qui y participent : lui-même, le Seigneur crucifié et ressuscité, se laisse prendre par nous, en vertu de sa parole et de sa promesse, avec le pain et le vin, en son corps livré à la mort pour tous et en son sang répandu pour tous ; il nous intègre ainsi, par la puissance du Saint-Esprit, à son règne victorieux, afin que, dans la foi en sa promesse, nous ayons le pardon des péchés, la vie et le salut.

THÈSE V. — C'est pourquoi ce qui se passe dans la Sainte Cène n'est pas décrit de manière adéquate :

a) lorsqu'on enseigne que par les paroles d'institution du Seigneur le pain et le vin seraient transformés en une substance surnaturelle de sorte qu'ils cesseraient d'être du pain et du vin ;

b) lorsqu'on enseigne que dans la Sainte-Cène il s'accomplit une répétition de l'acte rédempteur ;

c) lorsqu'on enseigne que dans la Sainte-Cène une matière naturelle ou surnaturelle nous serait offerte ;

d) lorsqu'on enseigne qu'il s'agirait d'un parallélisme entre la manducation matérielle et la manducation spiritnelle, considérées comme deux processus séparés ;

e) lorsqu'on enseigne que la manducation matérielle en tant que telle confère le salut ou que la participation au corps et au sang de Jésus-Christ constitue un événement purement spirituel.

THÈSE VI. — 1° Jésus-Christ qui nous a sauvés de la colère et du jugement de mort de Dieu est en même temps le commencement et le chef d'une nouvelle création.

2° Par lui, en tant que nous avons reçu son corps et son sang, nous sommes unis en son corps, l'Église, et nous, devenons

participants de la nouvelle alliance que Dieu a instituée par le sang de Jésus.

3° La Sainte-Cène nous place dans la communauté des frères ; elle nous atteste par là que ce qui nous asservit et nous sépare dans l'éon présent est brisé en Christ et que le Seigneur établit au milieu des pécheurs pardonnés le commencement d'une humanité nouvelle.

THÈSE VII. — 1° La Sainte-Cène nous place sur le chemin de la croix du Christ. Celle-ci nous montre la réalité dans ce monde. Là nous sommes faibles, la grâce de Dieu est puissante. Quand nous mourons, nous vivons avec lui. Son triomphe est encore caché sous l'épreuve de la souffrance. C'est pourquoi le Seigneur nous nourrit dans la Cène pour nous fortifier dans le combat où il envoie les siens et pour nous armer contre tout romantisme et contre toute paresse afin que de fausses rêveries ne nous incitent pas à croire que l'avenir est déjà réalisé et que le désespoir ne nous pousse pas à abandonner la lutte.

2° Dans la communauté, à laquelle le Seigneur se donne dans la Sainte-Cène, nous sommes frères. Cette communauté ne vit que de l'amour dont il nous a aimés le premier. De même qu'il a pris soin de nous (lui, le Juste, des injustes ; lui l'homme libre, des esclaves ; lui, le Très-Haut, des humbles), de même nous devons partager tout ce que nous sommes et tout ce que nous avons avec tous ceux qui ont besoin de nous.

THÈSE VIII. — 1° La foi reçoit ce qui lui est promis et se fonde sur cette promesse et non sur sa propre dignité.

2° La Parole de Dieu nous met en garde contre tout mépris et tout abus de la Sainte-Cène, afin que nous ne nous rendions pas coupables à l'égard de la grandeur de ce don et que nous n'attirions pas sur nous le jugement de Dieu.

3° Parce que le Seigneur est riche pour tous ceux qui l'invoquent, tous les membres de son Église sont conviés à la Cène et le pardon des péchés est promis à tous ceux qui cherchent la justice de Dieu.

Ont donné leur adhésion à ces thèses ainsi qu'au préambule : D. BIZER, D. BORNKAMM, D. BRUNNER, D. DELEKAT, D. GOLLWITZER, D. IWAND, D. JEREMIAS, D. KRECK, D. KUHN, D. v. LOEWENICH, D. MEYER, D. MICHEL, D. NIESEL, D. SCHLINK, D. SCHWEITZER, D. VOGEL, D. WEBER, D. WOLF.

Signification. — Il va sans dire qu'un accord sur une matière aussi controversée dans la Réforme depuis ses origines sera un événement œcuménique de toute première importance. Cependant cet accord n'est que le résultat d'un travail de théologiens, sur lequel les Églises-membres de l'EKD auront à se prononcer. Dans son commentaire aux thèses d'Arnoldshain, le théologien P. Brunner [1] le dit très clairement : « Même si les Églises-membres de l'EKD déclarent les huit thèses de la commission conforme à l'Écriture et en conséquence les adoptent pour leurs pasteurs et leurs communautés comme doctrine eucharistique valable, la question de la « communauté eucharistique » *(Abendmahlsgemeinschaft)* ne sera pas encore résolue. Ce *consensus*, pris isolément en lui-même, ne représente pas encore un *consentire de doctrina evangelii* sur lequel se base la réalisation de la communauté ecclésiale ». Communauté eucharistique est plus qu'accord doctrinal. Cet accord n'est qu'un point de départ, une base de discussion pour les Églises. Il n'a d'ailleurs pas acquis l'unanimité à l'intérieur de la commission ; l'un de ses membres, de Dr. E. Sommerlath, professeur de théologie systématique à Leipzig, a refusé sa signature, geste qu'il a justifié devant l'assemblée des évêques de la VELKD [2]. Ce qui est certain, c'est que ces thèses reflètent les tendances actuelles de la théologie protestante. Elles témoignent de l'importance du labeur des théologiens pour l'expression de la foi dans les Églises actuelles.

Commentaire. — Les thèses ne forment pas un exposé exhaustif de la doctrine de la Cène ; mais elles prétendent à l'essentiel : leurs auteurs ont la conviction de n'avoir rien omis d'indispensable sur la nature, le don et la réception de l'Eucharistie. En second lieu, elles tendent à exprimer un contenu biblique, mais celui-ci est présenté sous forme d'élaboration théologique, nous dirions dogmatique ; toutefois, les thèses gardent un caractère kérygmatique, elles sont un appel à une réponse. Enfin, le sens ecclésial et œcuménique est souligné : les auteurs parlent comme « membres de l'Église une et apostolique ». Cela laisse entendre que les thèses veulent se placer dans la tradition de l'Église universelle.

L'importance des thèses est inégale. Les thèses I, II, III sont

1. P. Brunner, *Die dogmatische und kirchliche Bedeutung des Ertrages des Abendmahlsgespräch*, dans *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (= *ELK*), 12 (1959), pp. 295-302, ici p. 301.
2. *Auf dem Wege zur Einheit?* dans *ELK*, 13 (1959), pp. 33-38.

d'ordre général, situant la Sainte-Cène dans l'ensemble de la foi chrétienne. L'Eucharistie est fondée sur l'institution et le mandat du Christ, donc sur un fait de sa vie terrestre, lié à sa mort et à sa résurrection (Th. I, 1), sans que soit nommé pourtant dans le texte « la nuit dans laquelle le Seigneur a été livré ». P. Brunner déplore avec raison cette omission [1]. La célébration de la Cène dans la communauté est un événement qui a suivi la Pentecôte (Th. I, 2), et a une portée eschatologique. L'insistance sur ce dernier aspect est d'après P. Brunner, un acquis nouveau pour les Églises protestantes [2]. L'Eucharistie fait partie des moyens de salut (Th. II) par lesquels le Christ est présent. Cette présence du Christ est une « présence dans la célébration cultuelle » [3], présence ecclésiale distincte de la présence eucharistique elle-même. Cette présence ecclésiale en effet est d'ordre pneumatique, et est comme l'arrière-fond dynamique de la présence réelle de la Cène. La Thèse III décrit le rite de la Cène. On s'étonnera de l'absence du terme « bénir » ou « consacrer ». Il figurait dans le projet d'une des sous-commissions, mais il ne fut pas admis par crainte d'une « théologie de consécration », importante pour les luthériens, mais non pour « la consolation et l'assurance de l'hôte de la Cène » [4], c'est-à-dire de celui ou de ceux qui y participent

Les trois dernières thèses ont une valeur paraclétique. Elles sont particulièrement belles et découvrent le rôle ecclésial de l'Eucharistie « pain de route » qui fortifie le chrétien dans le combat de cette vie et le range dans le camp du Christ, l'Église, son Corps, la communauté des frères, réalité que P. Brunner voudrait voir résumée dans la parole *Agapé* [5]. Le caractère eschatologique de l'Eucharistie est très bien mis en lumière : l'Eucharistie est la nourriture propre à notre éon « jusqu'à ce que le Seigneur revienne ».

La thèse centrale. — La thèse dogmatique sur la présence réelle, c'est-à-dire la thèse IV avec son corollaire (Th. V), est celle qui a été le plus difficilement élaborée. Elle sera sujette aussi à beaucoup de critiques, car c'est elle qui donne l'orientation générale à tout l'ensemble du document. P. Brunner lui consacre une longue analyse. La sous-commission de Heidelberg, de tendance luthé-

1. *L. c.*, p. 295.
2. *L. c.*, p. 296.
3. P. Brunner, *l. c.*, p. 296.
4. P. Brunner, *l. c.*, p. 296 sv.
5. *L. c.*, p. 300.

rienne, l'avait exprimée en fonction de ce qu'*est* le pain et le vin. Il lui importait de sauvegarder l'objectivité de la présence réelle, indépendamment de la foi des participants, et par conséquent aussi le maintien de la *manducatio impiorum* pour laquelle Luther avait tant lutté. Cette dernière est de fait acceptée par la thèse IV. C'est là un très grand acquis. Mais l'ensemble de cette phrase si dense est formulée dans la perspective de la sous-commission de Bonn, d'inspiration réformée : c'est le Christ *qui donne*. L'accent y est mis sur l'action du Christ. Certes, ce point de vue correspond à la lettre de l'Écriture [1]. Il reste difficile de saisir pourquoi les termes « il se laisse prendre » ont été substitués à « il se donne ». P. Brunner l'explique par le souci de maintenir à la fois l'aspect « corporel » et l'aspect « personnel » du don eucharistique. D'où l'insistance sur le sujet « lui-même » [2].

Cet accent personnaliste fait craindre à E. Sommerlath une diminution de la valeur des éléments du corps et du sang : On évite de dire que l'on reçoit le corps et le sang ; c'est le Seigneur lui-même qu'on reçoit comme don. « Derrière cette manière de comprendre la Cène, on peut voir cette idée que la relation personnelle de foi au Christ et le regard sur les éléments s'excluraient mutuellement et pour cette raison, il serait nécessaire de se taire au sujet des éléments. La relation personnelle au Christ et le regard sur les éléments ne se contredisent en aucune manière. Il appartient à l'essence de la Révélation que la réalité divine soit contenue dans des vases terrestres ... (textes de Luther). La personne a une base ontologique, l'action un substrat, une chose (*res*) à savoir le Corps et le Sang du Christ... Derrière cette action du Christ, il y a une réalité ontologique qui forme la base de cette action personnelle... Nulle part il n'est dit que le Christ donne son Corps et son Sang dans les éléments... S'il est juste que le Christ se laisse prendre, il manque pourtant l'assertion qu'il donne aussi « quelque chose » [3]. Or ce quelque chose est important, car ma relation personnelle avec le Christ en dépend. Il est juste, comme le veut P. Brunner, de joindre le moment personnaliste et le moment réaliste (*sachlich*), mais la thèse ne le fait pas.

L'explication de P. Brunner ne justifie pas l'expression « se laisse prendre » car on pourrait la comprendre ainsi : « Celui qui veut le

1. J. Dupont, « *Ceci est mon corps* », « *Ceci est mon sang* », dans *NRT* 90 (1958) pp. 1026-1041.
2. P. Brunner, *l. c.*, p. 299.
3. E. Sommerlath, *l. c.*, p. 34.

prendre le reçoit ; celui qui ne veut pas le prendre ne le reçoit pas ». Or pour Luther nous recevons toujours dans la Cène. Veut-on alors sauver la liberté divine ? Mais alors cette liberté ne défend-elle pas à Dieu de se lier ? D'après Gollwitzer, l'élément spécifique de l'Eucharistie n'est pas le don, mais la capacité à se « laisser prendre ». Dans la Cène, la Parole est prise avec le pain et le vin. N'est-ce pas là un appauvrissement de la Cène ? « La théorie de l'Eucharistie comme parole invisible, n'est-ce pas faire violence à sa richesse ? » [1]

Cette insertion de l'Eucharistie dans la théologie de la Parole est appuyée par P. Brunner. « La parole de la promesse est une parole, C'est pour cette raison qu'elle ne se tient pas sur le même plan que les éléments. Les éléments sont porteurs et serviteurs en vertu de la Parole. La Parole règne aussi sur les éléments » [2]. C'est en partant de là qu'il faut comprendre le choix de la préposition *avec*, qui vient de l'*Augustana Variata* au lieu de « *sous* le pain et le vin », plus traditionnel chez les luthériens. On sait que, pour Luther, le « *sous, dans, avec* » importe peu ; il laisse ouverte la doctrine de la transsubstantiation, sans la rejeter ni l'enseigner. Ce qui importe, c'est que ce pain soit le Corps, et non comment. Le choix de la préposition *avec* ne s'explique que par l'influence réformée.

Il était à prévoir que la mention de l'Esprit-Saint, si chère à la théologie eucharistique réformée, ne serait pas omise. Mais au lieu de faire intervenir la présence de l'Esprit sur les éléments, son action est uniquement mise en relation avec le fruit de la Cène. Tous ceux qui y participent reçoivent le Seigneur et sont placés sous son *dominium*. Mais seuls ceux en qui l'Esprit opère son œuvre de nouvelle création en obtiennent le fruit de salut. Cette nuance pneumatologique pourrait être fort heureuse à condition de ne pas séparer Parole et Esprit. Le rôle de l'Esprit est réel dans l'Eucharistie, mais il est tout autant relatif aux éléments qu'au croyant. En le réservant aux seuls effets de la réception eucharistique, on peut admettre sans doute la *manducatio indignorum*, mais on affaiblit la présence du Christ sous les espèces. On connaît la faiblesse pneumatologique de la doctrine de Luther en matière eucharistique, solidaire du reste de toute la théologie occidentale. Cependant, la réaction de Calvin, qui, élaborant une doctrine de l'Esprit, comme sauvegarde de la libre action de Dieu, n'a fait qu'accroître chez Luther la mé-

1. E. Sommerlath, *l. c.*, p. 34.
2. *L. c.*, p. 299.

fiance envers une doctrine qui lui semblait mettre en cause l'efficacité de la Parole. Le seconde partie de la Thèse IV aurait plus de poids si la première était plus claire.

Luther ou Arnosdshain ? — Sous ce titre, le luthérien berlinois F. Heidler [1] s'en prend à la thèse IV, qu'il considère comme une formule de compromis, imprécise et à double sens. Il déclare : « Nous ne pouvons accepter ces thèses que si nous abandonnons Luther et les écrits symboliques luthériens ». Cet abandon de Luther, F. Heidler en trouve confirmation dans la thèse V, qui nie la « matière céleste ». F. Heidler interprète le *substantialiter* de Luther dans le sens d'une qualité ontologique, d'une matière céleste [2]. C'est là la réaction d'un luthérien qui tient à l'ensemble de la tradition de son Église. Celle de E. Sommerlath est plus nuancée et plus critique. Pour ce dernier, la fidélité littérale à Luther n'est pas tant le problème en cause. Il s'agit surtout de fidélité à la vérité. « Il existe des réalités auxquelles est liée l'essence même d'une chose ». Il n'y va pas de l'Église luthériene ni de Luther, « il y va uniquement de la vérité et de la vérité entière de la chose ; il y va de l'Église luthérienne seulement pour autant qu'elle représente et sert la vérité. Une autre Église aurait-elle la vérité, nous devrions la recevoir d'elle si c'est vraiment la vérité » [3]

E. Sommerlath déplore l'évaporation ou du moins l'amollissement de la réalité et de l'objectivité de l'Eucharistie dans les Thèses. « Le pain est-il vraiment le Corps ? » [4]. « La tendance à éviter toute interprétation substantielle est-elle vraiment justifiée ? », demande-t-il. Aussi, il ne craint pas de caractériser les thèses comme propices à une « théologie existentielle et kérygmatique » reflétant non le résultat de l'exégèse récente, mais des tendances qui dominent en ce moment la théologie protestante. « Elles sont parallèles à une théologie qui tire, du fait du Christ, vérité en personne, la conclusion que l'Église ne peut pas avoir des vérités qui lui seraient données et sur lesquelles elle est construite » [5]. Et l'auteur de redouter qu'on ne rende pas « suffisamment justice à l'Incarnation du Christ… Toute révélation est une grande incarnation… Cela n'est magique que si l'on oublie que le don communique l'Esprit dans un contact personnel de pénitence et de foi… On ne peut chercher le caractère

1. Dans *ELK* 13 (1959) pp. 65-69.
2. *L. c.*, p. 66.
3. *L. c.*, p. 34.
4. *L. c.*, p. 37.
5. *L. c.*, p. 34.

spirituel du sacrement en spiritualisant et en désincarnant (*entdinglicht*) la *res sacramenti* [1] ».

E. Sommerlath considère ainsi comme un affaiblissement théologique deux positions qui apparaissent au catholique comme très fréquentes chez les protestants, et caractéristiques de la théologie réformée : l'accent mis sur l'action au détriment de l'être et la limitation de la doctrine christologique. Un troisième problème apparaît à l'horizon : celui de la relation entre la Bible et la Tradition. A preuve, les premières réactions aux thèses, comme celle de F. Heidler et cette autre d'un manifeste signé de plus de vingt pasteurs de l'Église luthérienne de Bavière [2] disant : « Si nous voulons parler comme membres de l'Église apostolique, nous ne devons pas laisser de côté les acquis dont l'Église a été gratifiée au cours de son histoire ».

Ces réactions luthériennes sont dominées par l'inquiétude qu'inspire l'allure réformée de la thèseI V. Les autres thèses, qui contiennent également beaucoup d'éléments positifs, n'ont pas encore reçu leur appréciation. Nous les attendons avec intérêt, parce que nous croyons qu'elles pourront nous apporter quelque chose.

Portée œcuménique. — « Il est à craindre que les thèses expriment au lieu de l'Unité, la désunion » [3]. C'est là évidemment un danger. Aussi, faut-il considérer les thèses comme des jalons sur cette longue route qui mène à l'Unité. Le temps de l'Unité n'est pas encore arrivé, pas même entre luthériens et réformés. Il faut se garder de cueillir des fruits verts.

Reconnaissons d'abord la valeur de l'acquis. Un travail pénible et patient, entièrement dominé par le désir de l'Unité chrétienne ne peut pas ne pas apporter de résultats positifs. Les auteurs des thèses n'ont pas voulu faire de compromis ; ils ont voulu remonter la pente de la séparation jusqu'en cette période de l'Église vers laquelle se tournent toujours les chrétiens avec nostalogie : la communauté apostolique [4].

Si la réaction catholique concernant la faiblesse de la thèse IV sera la même que celle des luthériens, elle ne suivra pas F. Heidler dans sa fidélité à Luther. Les thèses sont conçues suivant un souci

1. *L. c.*, p. 37.
2. *Ein Wort fränkischer Pfarrer zu den Arnoldshainer Thesen*, dans *ELK*, 13 (1959), p. 75.
3. E. Sommerlath, *l. c.*, p. 38.
4. H. Meyer, *Hat das Ergebnis des Abendmahlsgespräches ökumenische Bedeutung* ? dans *Ökumenische Rundschau* 8 (1959), pp. 14-19.

de critique et de dépassement de Luther lui-même. Contrairement à sa tendance naturelle, et en raison de sa polémique violente contre les spiritualistes, Luther aurait été trop préoccupé de la présence réelle [1].

On pourrait se demander si l'absence de controverse aurait atténué l'insistance du réformateur sur le réalisme de la présence réelle. C'est ici qu'une confrontation avec les doctrines catholique et orthodoxe s'avère nécessaire pour permettre au dialogue « luthériens-réformés » de continuer dans sa voie de rapprochement. [2] La théo-

1. H. GRASS, *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin*, p. 9.

2. Le dialogue entre réformés et catholiques en matière eucharistique a suscité un intérêt nouveau depuis le livre du Prof. genevois F. J. LEENHARDT, *Ceci est mon Corps*, Explication de ces paroles de Jésus Christ (Cahiers théologiques nº 37, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955). Cet ouvrage est un essai remarquable d'utilisation de la terminologie eucharistique catholique, tout en maintenant la pensée réformée dans sa pureté calvinienne. L'A. est amené à adopter la transsubstantiation, l'*opus operatum*, le caractère sacrificiel de la Cène, son objectivité ecclésiale et son efficacité sacramentelle. Mais son option initiale donne à ces réalités un sens non catholique. Il oppose en effet le mode de pensée hébraïque à celui du monde grec, ce dernier voulant atteindre l'objet, la chose, tandis que le premier exprime le sujet dans sa vocation et sa finalité qui lui vient de sa relation avec Dieu. « La substance d'une réalité est dans l'intention divine qui s'y réalise » (p. 31) et ce n'est que dans la foi que cette réalité dernière est connue. Appliquée à la transsubstantion cela veut dire : « le pain devient une substance nouvelle, parce que Christ qui le donne prononce sur cette chose banale une parole souveraine » (p. 36). « En dehors de ces paroles qu'il adresse à quelqu'un, le pain n'est pas son corps » (p. 38). En vertu de la même option initiale qui exclut le « substantialisme statique » (p. 38). « la présence du Christ ne se stabilise pas dans une chose ni dans les hommes. Elle se manifeste dans un acte du Christ lui-même » (p. 63). Cet acte est le geste de donner commenté par la parole *Ceci est mon Corps*, geste qui est de même essence que le sacrifice de la Croix » (p. 51), sommet de « l'action rédemptrice de Dieu en Jésus-Christ qui n'a pas cessé d'être efficace et se prolonge pour atteindre toutes les générations » (p. 43). Par conséquent, « ce que le Christ fait est fait ; et cela suffit : *opus operatum* » (p. 55). « La foi doit prendre conscience que cette volonté du Christ et l'institution établie par lui ne cessent point d'être réelle et effective » (p. 59). Quant au symbolisme du pain, ce n'est point sur l'idée de nourriture que doit porter l'accent, mais sur la dispensation de la vie. Ce que le Christ donne, c'est la vie (p. 72). (Nous dirions de notre côté que c'est là le symbolisme propre du baptême). En résumé : « La déclaration *Ceci est mon Corps* est le commentaire d'un acte. Le pain n'est corps de Christ que parce que Christ donne ce pain. Il ne peut le donner que s'il y a quelqu'un qui le prend, si l'Église est là, si deux ou trois sont réunis en son nom, si la foi accueille cette parole » (p. 64).

On doit reconnaître au Prof. Leenhardt qu'il pénètre parfaitement et

logie orthodoxe serait très éclairante aux uns et aux autres pour ce qui concerne le rôle de l'Esprit dans l'Eucharistie. Quant à la doctrine catholique, exclue par la thèse Va, et passée sous silence dans le commentaire de P. Brunner, ne servirait-elle pas beaucoup pour clarifier la notion de substance ? C'est avec raison que P. Brunner distingue substance de matière, ce que F. Heidler lui reproche. On a souvent l'impression que la crainte du substantialisme et par conséquent d'une théologie de consécration, provient tout simplement d'une interprétation inexacte et trop matérielle de ce terme.

Les théologiens catholiques s'efforcent aujourd'hui de clarifier la terminologie de substance en exprimant l'être par opposition à la manière d'être [1]. Par ailleurs, on sait que le concile de Trente emploie le terme de substance dans un sens courant, vague et non déterminé [2], usant de l'expression « espèces » au lieu d' « accidents »

comprend très bien la doctrine catholique. C'est énorme, car il est rare de trouver cela à un tel point dans la pensée protestante. De nombreux passages sont vraiment magnifiques et le lecteur catholique pourra les faire siens. Cependant, devant l'ensemble de l'exposé, il sera contraint de rejoindre la mise en garde que l'A. a énoncée au début de son ouvrage (p. 5), concernant une interprétation trop catholicisante de ses idées et de ses intentions. Non seulement il est et reste calviniste, mais il a exposé la doctrine de Calvin avec une clarté et une logique peu commune. Qu'on ne pense surtout pas que l'option initiale de M. L. soit uniquement prise par souci de fidélité scripturaire ; bien plus elle est en harmonie avec l'ensemble de la structure théologique calvinienne conçue avec ses conséquences les plus lointaines de la primauté absolue de la Parole de Dieu. C'est là que la Réforme est le plus « elle-même », et que Calvin est le Réformateur. Aussi bien, n'est-il pas étonnant de constater, comme dans les thèses d'Arnoldshain, qu'un glissement s'opère vers la doctrine réformée chaque fois que des protestants veulent s'affirmer comme tels. Le luthéranisme nous apparaît en effet comme dans une position d'écartèlement entre le catholicisme et le calvinisme ; ce dernier, par contre, accuse dans son édifice doctrinal une étonnante vigueur de logique, digne des meilleures synthèses scolastiques. M. Leenhardt a complété sa pensée dans la *Festgabe J. Lortz* (Baden-Baden, 1958, I, pp. 85-90) : *Quelques réflexions après un débat œcuménique sur la transsubtantiation.*

1. J. DE BACIOCCHI, *Présence eucharistique et transsubstantiation* dans *Irénikon* présent fascicule, insiste sur ce qui est, d'après l'Écriture, propre à l'Eucharistie : le don. On ne donne pas une manière d'être, l'action de donner porte sur l'être.

2. K. RAHNER, *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles nach dem katholischen Bekenntnis*, dans *Catholica* 12 (1959) 2, pp. 105-128, citant à ce sujet (p. 116) F. SALVAGGI, *Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione a la fisica moderna*, dans *Gregorianum* 30 (1949), 7-45, p. 13.

comme on s'y attendrait en théologie thomiste. K. Rahner considère la théorie de la transsubstantiation non comme une explication ontologique, mais logique, et le concile de Trente ne veut rien dire d'autre par ce mot que ce qu'il y a dans les paroles du Christ [1]. Finalement, pour la théologie et le dogme catholiques, ce qui importe c'est la parole du Christ : Ceci est mon Corps. « Ce n'est pas parce que le Christ est présent que nous l'offrons en sacrifice et que nous le recevons, mais c'est l'inverse » [2].

Enfin, l'insistance des thèses secondaires sur l'aspect pascal et eschatologique de l'Eucharistie nous montre présentes à la pensée protestante actuelle des préoccupations semblables aux nôtres, que le mouvement liturgique, nous arrachant à une conceptualité trop mécanique, nous a fait redécouvrir dans l'immense richesse sotériologique du mystère eucharistique.

Ainsi donc, les thèses d'Arnoldshain, si elles reflètent la pensée de telle ou telle école protestante, se font aussi l'écho du renouveau ecclésial qui touche en ce moment toutes les communautés chrétiennes [3].

D. N. EGENDER.

1. *L. c.*, p. 122.
2. K. RAHNER, *l. c.*, p. 127.
3. M. H. CHAVANNES vient de montrer clairement dans *La présence réelle chez saint Thomas et chez Calvin* (*Verbum Caro*, 13 (1959), nº 50, pp. 151-170) que la préoccupation majeure des deux docteurs, identique chez l'un et l'autre, est la réfutation d'une conception matérialiste de la présence réelle. « Les reproches de Calvin ne portent pas sur la doctrine de saint Thomas, mais sur la transsubstantiation telle qu'on la comprenait à son époque ». Des mises au point telles que celles de J. de Baciocchi, K. Rahner et H. Chavannes devraient rendre plus accessible à nos frères luthériens et réformés l'examen de la doctrine catholique sur l'encharistie.

Quelques aperçus historiques sur le culte marial en Russie.

I. Mariologie et piété mariale.

Si la théologie est une considération constante et attentive des choses de Dieu et de ses desseins concernant notre salut, desseins qui sont encore toujours parmi nous en voie d'accomplissement, la véritable intelligence théologique a sa source dans la vie la plus intime de l'Église même, elle jaillit de l'expérience de la foi. De là surgissent sans cesse de nouvelles questions, auxquelles sont recherchées des réponses toujours plus adéquates. « La théologie est une expression de la vraie piété », dit Mgr Cassien dans un article que nous avons analysé ici même naguère [1]. Et l'évêque prenait comme exemple le culte de la Très Sainte Vierge dont théologiquement on découvre les raisons en partant du Nouveau Testament. Mais, disait-il, de fait, ce culte est avant tout la réponse de la conscience de l'Église à la vivante réalité de protection et d'intercession de la Mère de Dieu, à son amour maternel, à ses interventions merveilleuses qui témoignent de sa présence, à l'expérience de la prière exaucée. « Cette expérience se rapporte donc à l'histoire de l'Église au-delà des limites du Nouveau Testament : les témoignages écrits, liturgiques ou autres, exprimant la vénération pour la Théotokos, contiennent une théologie qui plonge ses racines dans la réalité de la vie chrétienne vécue » [2].

Le calendrier ecclésiastique russe consacre un jour spécial à ce secours perpétuel de la Vierge. C'est la fête du 1er octobre,

1. Article paru dans la revue des Étudiants russes *Vestnik* (Paris), 1956, n° 4, pp. 3-9 ; cfr *Irénikon* 30 (1957), n° 2, pp. 235-239.
2. Cfr *l. c.*, p. 238.

nommée « Protection de la Très Sainte Mère de Dieu ». Ce jour est particulièrement aimé par le peuple croyant. « Ce n'est pas sans raison, dit l'évêque Averkij, que cette fête est purement russe et nationale — elle est d'origine byzantine, mais n'a été conservée qu'en Russie — car aucun pays chrétien n'a éprouvé si souvent et d'une manière si tangible, l'intervention merveilleuse de la Mère de Dieu dans les moments les plus critiques de son histoire » [1].

L'Orient chrétien n'a pas connu, autant que l'Église latine, la nécessité d'analyser le mystère marial. La manière spontanée et irréfléchie dont ce mystère y est en honneur est d'autant plus frappante. C'est la chrétienté russe, relativement jeune encore, qui est, sous ce rapport, marquée d'une tradition particulièrement riche et intense.

II. Au cœur de la piété orthodoxe russe.

On en peut dire avec raison ce que le P. S. Bulgakov a écrit de la piété mariale de l'Orient chrétien en général : « L'amour et la vénération envers la Vierge est l'âme de la piété orthodoxe, son cœur, ce qui réchauffe et ranime le corps entier ». Et il ajouta que c'est par l'absence de la Vierge dans la croyance et dans la vie que le protestantisme diffère le plus de l'Orthodoxie [2]. Son insistance sur ce point dans les réunions œcuméniques entre les deux guerres n'a pas manqué d'impressionner.

Lorsque, au Xe siècle le peuple russe se fit baptiser, l'Église de l'Orient laissait déjà loin derrière elle l'époque de son évolution dogmatique et liturgique. Au premier contact avec la liturgie de Byzance, le Russe fut épris de sa beauté, comme nous le savons par le pieux récit de la chronique de Nestor. Nous ne pouvons pas nous étendre ici sur le fait que cette liturgie met fortement en relief la place exceptionnelle de la Théotokos dans l'œuvre de la

1. Cfr art. *La Russie — la « Demeure de la Très Sainte Mère de Dieu »*, dans *Pravoslavnaja Žiznj* (Jordanville, N. Y., USA), 1954, n° 3, p. 18. — Après la dernière guerre l'Église de Grèce a repris cette fête dans son calendrier.

2. Cfr son livre *L'Orthodoxie*, Paris 1932, pp. 164-165.

Rédemption [1]. Sans comprendre, sans doute, toutes les finesses des allusions anti-nestoriennes des textes liturgiques qu'il entendait à l'église, le peuple russe néophyte mit dans l'appellation de « Mère de Dieu » exactement tout ce que le Concile d'Éphèse avait voulu exprimer. Ce peuple était doué d'une sensibilité toute spéciale pour ce mystère de la maternité universelle de la Mère du Sauveur. Nous reviendrons encore sur ce point.

Pour ce qui concerne les sources écrites, la première période du christianisme russe — celle de la Russie kiévienne (Xe-XIIIe s.) — fournit peu de documentation en matière mariologique et même le nom de Marie s'y rencontre assez rarement en comparaison avec les époques suivantes. Mais que le culte marial ait été connu et répandu très tôt dans ces régions, cela est manifeste par le grand nombre d'églises et de monastères dédiés à la Mère de Dieu et par les nombreuses représentations en image de la Vierge. En 989, le prince Vladimir-le-Saint fit baptiser son peuple et il bâtit aussitôt à Kiev une somptueuse église de l'Assomption à laquelle il accorda la dîme de ses revenus. En même temps que cette nouvelle chrétienté confessait sa foi dans le Christ, elle voyait dans la Mère du Seigneur sa Souveraine et sa Mère à elle aussi, son très sûr refuge dans toutes les tribulations de la vie. Encore aujourd'hui domine dans l'abside centrale de la cathédrale de Kiev la Très Sainte comme un «mur inébranlable». Plus tard le centre national se déplacera vers le Nord. D'abord la ville de Vladimir, puis Moscou, au début du XIVe siècle, auront leur cathédrale sous le titre de l'Assomption de la Vierge (la « Dormition »). Celle-ci deviendra la primatiale de toute la Russie. C'est dans la cathédrale de la Dormition du Kremlin (1479) qu'on vénérait la célèbre icone de Notre-Dame de Vladimir (XIIe siècle) qui se trouve à présent au musée Tretjakov [2]. Il n'est pas sans importance de s'arrêter quelques instants à l'histoire de cette icone.

1. Cfr entre autres l'étude de S. SALAVILLE, *Marie dans la Liturgie byzantine ou gréco-slave*, dans *Maria* (éd. par Hubert DU MANOIR, S. J.), t. I, pp. 247-326.

2. L'icone aurait été transférée récemment dans une église, étant donné que trop de visiteurs montraient ostensiblement leur dévotion à son égard. Nous ne pouvons pas contrôler l'exactitude de cette information, mais elle illustrerait bien le thème de cet article.

III. Le rôle militaire de la Mère de Dieu.

L'icone de Vladimir a trois jours de fête : le 26 août, le 23 juin et le 21 mai, en souvenir de la libération de Moscou du joug des Tartares (1395, 1480, 1521). D'origine byzantine, l'icone fut transférée par le prince André de Kiev à Vladimir. Le chroniqueur de Vladimir manifeste sa piété à sa façon lorsque, au sujet de l'impitoyable destruction de Kiev par l'armée d'André (1168), il note ce qui suit : « Dieu et la Théotokos toute sainte et les prières de son père et de son grand-père aidèrent le prince Mstislav Andreevič et ses frères. Ils assaillirent Kiev, ce qu'on n'avait encore jamais vu... Et toute la ville de Kiev, ses églises et monastères furent saccagés et pillés durant trois jours ; on emporta les icones, ainsi que les livres et les ornements. Cela arriva à cause de leurs péchés » [1]. La possession de cette icone miraculeuse eut une influence nettement aberrante sur la morale politique de la ville de Vladimir, dit Fedotov. Tous les succès politiques de la principauté de Suzdalj-Vladimir furent considérés comme autant de miracles nouveaux de la Vierge, ce qui servit à les justifier. Mais dans les chroniques de Vladimir, où le nom de Marie revient si souvent, il n'y a pas que des victoires à consigner. Les troupes alliées de tous les princes russes qui, en 1169, furent lancées par André contre Novgorod, subirent une défaite cuisante sous les murs de cette ville. Les habitants de Novgorod attribuèrent cette victoire à l'intervention de leur propre icone de Notre-Dame, qui, à partir de ce haut fait, fut appelée l'icone de Notre-Dame du Signe ou du Miracle. Cette fois-ci le chroniqueur de Vladimir se taît sur la Protectrice céleste de sa ville, en reconnaissant tout nettement l'intervention de Notre-Dame de Novgorod. Mais il ne peut pas admettre que la cause des Novgorodiens soit juste : d'après lui, dans trois églises de Novgorod auraient paru des larmes sur l'image de la Vierge, qui aurait supplié son divin Fils de ne pas exterminer les habitants de Novgorod pour leurs péchés. C'est ainsi que, par la clémence de la Mère de Dieu, ils ont été préservés d'une extermination totale et que leur

1. Cfr George P. Fedotov, *The Russian Religious Mind, Kievan Christianity*, Cambridge, Mass., 1946, 308 p.

punition fut limitée à des destructions matérielles. Quoi qu'il en soit de cette fiche de consolation, nous pouvons déduire même de tels aspects moins positifs de la question que la vie religieuse de la chrétienté russe était marquée déjà très tôt par une dévotion mariale intense et comme innée avec le baptême même de ce peuple. La prestation de serment, en cas de contrat ou autres, se faisait non pas sur la croix ou l'évangile (les prêtres seulement peuvent les présenter à la vénération), mais le plus souvent sur une icone de la Vierge. « Nous baisons la Très Sainte Mère de Dieu que nous ne vous attaquerons pas », ainsi est la formule de l'assurance que les princes Davidoviči donnèrent en 1146 à leurs adversaires [1].

En 1172 la chronique de Kiev attribua la victoire sur les Polovci à la Vierge de la cathédrale de la ville. Et ainsi trouve-t-on tout au long de l'histoire russe cette tendance à mettre en rapport avec Marie tous les grands événements nationaux et à y voir les effets de sa médiation. Le prince Constantin de Murom (XIe s.) gagna les cœurs de ses sujets, qui tout à coup en voulurent à sa vie, en allant à leur rencontre avec une icone de la Vierge, ce qui opéra leur conversion [2]. C'est avec l'icone de N. D. de Kazan — bien que ce ne fût qu'une copie de l'original — qu'en 1612 l'armée de libération du prince Požarskij marcha contre les Polonais et les chassa de Moscou. Aussi l'icone kazanaise est célébrée deux fois par an : le 8 juillet, fête de l'invention de l'image primitive en 1579 et le 22 octobre, en souvenir de la défaite des Polonais. C'est en 1649, lorsque, pendant l'office de la vigile de cette dernière fête, un fils naquit au tsar Alexis Michajlovič — événement qui fut considéré par Alexis comme une nouvelle preuve de la faveur de l'icone miraculeuse — que ce tsar décida la célébration de cette fête pour toute la Russie. On bâtit une église pour l'icone du prince Požarskij, le sobor de Kazan, en face des murs du Kremlin. Une autre copie de l'icone de Kazan fut vénérée à Saint-Pétersbourg. Paul Ier et Alexandre Ier élevèrent en son honneur sur la Perspective Nevsky

1. Cfr Fedotov, *o. c.*, p. 296.
2. Cfr S. Tyszkiewicz, S. J., *La dévotion des saints russes à Marie*, dans *Maria*, t. III, p. 701.

le sobor de Notre-Dame-de-Kazan, l'une des églises les plus grandes et les plus riches de l'ancienne capitale, qui sert hélas! maintenant de musée antireligieux. Dans cette cathédrale se trouve le tombeau du général Kutusov, qui, avant de prendre le commandement de l'armée qui allait remporter la victoire sur Napoléon, était venu prier la Vierge de Kazan.

IV. Vol de la Vierge de Kazan, désastre national.

Ce fut une véritable catastrophe nationale qui fut ressentie, lorsqu'en juillet 1904 se répandit dans toute la Russie la nouvelle que des malfaiteurs avaient enlevé l'icone originale de l'église du couvent où elle était vénérée à Kazan même. Placée à gauche des Portes Saintes de l'iconostase, elle faisait le pendant de l'icone du Christ. Les deux icones furent enlevées, et avec elles leurs *rizy*, c'est-à-dire la riche garniture métallique et les pierres précieuses dont elles étaient chargées. L'émoi soulevé par ce vol est exprimé ainsi dans la revue mensuelle de l'Académie ecclésiastique de Kazan : « A cette nouvelle monstrueuse, des millions de cœurs russes se serrèrent de tristesse et partagèrent la douleur des Kazanais. Une multitude de peuple, le 29 juin (ancien style) dès le grand matin (après la nuit du vol), entoura le monastère et remplit bientôt le parvis de la cour du couvent. Une douleur et une épouvante non affectées s'exprimaient sur tous les visages... Des larmes amères coulaient des yeux de ceux qui racontaient les détails du lamentable événement, aussi bien que des yeux de ceux qui les écoutaient.. La douleur populaire, le trouble général s'expliquent pleinement si l'on songe à la profonde vénération dont jouissait à Kazan et dans la Russie entière l'image dérobée » [1]. Le procès des voleurs, qui avaient livré les saintes images aux flammes, fut également un événement : « Malgré la guerre, écrivit-on dans le *Messager ecclésiastique* de Saint-Pétersbourg [2], malgré le voyage d'une deuxième escadre sur des mers lointaines et les prépa-

1. Cfr le *Pravoslavnyj Sobesědnik* (Kazan), 1904, cité par Gustave Morel, *L'Icone de Kazan*, dans *Revue catholique des Églises*, 1904, pp. 582-591.

2. Cfr *Cerkovnyj Věstnik* (St-Pétersbourg), 1904, 2 déc.

ratifs de départ d'une troisième, tous les Russes orthodoxes, le cœur serré, portent leur attention sur le procès de Kazan, sur le tribunal devant lequel sont jugés les malfaiteurs effroyablement sacrilèges qui ont volé et anéanti l'image miraculeuse de la Mère de Dieu. Le procureur a eu raison de dire dans son réquisitoire que ce crime est, dans les annales des tribunaux russes depuis trois cent vingt-cinq ans, le premier de cette épouvantable gravité ».

Depuis lors beaucoup a changé dans la Sainte Russie. Mais déjà au moment de ces événements il y en avaient qui y voyaient un mauvais signe pour l'avenir, comme s'il s'agissait d'un avertissement du Ciel devant l'indifférence religieuse croissante de la société russe de l'époque. Toutefois, les réflexions du même *Messager ecclésiastique* sur un autre aspect de l'affaire méritent d'être citées. Expliquant comment les religieuses de Kazan avaient été dupes de leur extrême simplicité vis-à-vis des voleurs qui avaient feint d'être de pieux pèlerins, la revue ajoute : « Récemment, à Pétersbourg, une femme, se donnant pour la Mère de Dieu, et son amant pour saint Nicolas, réussirent à tromper beaucoup d'âmes simples. On dit qu'en ce moment même il y a à Oranienbaum une « Mère de Dieu » de ce genre... Évidemment, l'ignorance religieuse de notre peuple crie vers le ciel ! Et parmi nos pasteurs, dont l'action est gênée par les conditions difficiles où ils se trouvent, pas un ne peut songer sérieusement aux moyens d'amener notre peuple à la lumière de la vérité, et de faire dans ce but, le plus tôt possible, tout ce qu'on devrait faire ! Que les calamités dont nous sommes témoins aient ce résultat de nous obliger à rassembler toutes nos forces, non pas seulement pour lutter contre l'ennemi du dehors, mais aussi contre l'ennemi plus redoutable de l'intérieur, contre l'ignorance populaire qui affaiblit le pays matériellement et spirituellement... ».

V. Le culte marial et la mystique d'un peuple agraire.

Qu'on trouve sitôt et d'une manière aussi éclatante chez le jeune peuple russe christianisé une intense et tendre piété pour la très sainte Mère du Sauveur, pourrait s'expliquer encore

par une autre raison. Cet aspect de la foi et de la vie chrétiennes fut pour lui comme une réponse à certaines tendances et mœurs généralement répandues alors parmi les populations agraires des pays slaves, notamment dans leur culte de la terre « Mère Nourricière ». Toute la poésie populaire russe témoigne de cette mystique de la terre fertile, source de vie. Dans une épopée religieuse sur Joseph vendu par ses frères, il est dit :

« A la petite mère, la terre humide, il confie ses plaintes :
Ah ! toi, ma petite mère, la terre humide,
Si toi, ô terre, ô mère pleine de compréhension, ô colombe,
Si tu pouvais deviner quelque chose de ma tristesse... » [1].

Il y avait certes un danger que cette personnification courante ne fût appliquée à la Vierge, qui deviendrait ainsi un symbole de la terre russe, une garantie de sa fécondité, sécurité et sainteté : l'idée romantique ultérieure de la Russie « terre théophore ». On sait que la religion ancienne des Russes était primitive et assez vague ; nulle trace de temples ou de culte extérieur n'a été trouvée. Mais l'attachement à d'anciennes coutumes et usages n'en sera pas moins très vivace ; la lutte entre le paganisme et le christianisme durera plusieurs siècles, dit P. Kovalevsky [2]. Plusieurs fêtes anciennes, adaptées à celles de l'Église, ne se purifieront qu'imparfaitement de leur « pompe diabolique », abus contre lesquels le Synode des Cent Chapitres (le *Stoglav*, Moscou, 1551) a réagi avec netteté et insistance, toutefois sans résultats marquants immédiats. Citons ce passage d'une épopée religieuse du XVIIe siècle :

« La première Mère est la Mère de Dieu Toute Sainte,
La seconde mère est la terre humide,
La troisième mère est celle qui a eu les douleurs de l'enfantement »[3].

Et dans un autre poème :

« O, terre-mère, terre humide,
De toi nous sommes tous nés,
O tombeaux, et vous, cercueils en bois de chêne,
Vous serez notre habitation...

1. Cfr E. MAHLER, *Die russische Totenklage*, Leipzig, 1935, p. 212.
2. Dans son *Manuel d'Histoire russe*, Paris, 1948, p. 39.
3. Cfr MAHLER, *o. c.*, p. 210.

O toi, terre-mère humide,
Reprend ton enfant,
Souvenez-vous de nous, Seigneur des temps,
Lorsque viendra votre Royaume !
O Reine admirable, Mère de Dieu,
O mère, terre humide... » [1]

La science soviétique n'a évidemment pas manqué de mettre en relief ce qu'elle appelle les « origines mythologiques » de la piété mariale chez le peuple [2]. Mais ses attaques n'ont pas réussi à déraciner cette piété des âmes croyantes, tout au plus l'ont-elle épurée, pour autant qu'on puisse dire que cela était encore nécessaire. S'il est vrai que le nom de la Mère de Dieu risquait parfois d'être employé comme une parole magique contre toute sorte d'accidents et de maux de la vie de tous les jours : les maladies des enfants, l'insomnie et les hurlements des nourrissons, etc. [3], il est également vrai que le culte marial avait déjà tôt supplanté le culte païen des déesses de la naissance, appelées les *rožanicy* [4]. L'idée de la terre nourricière et source de vie deviendrait rapidement un symbole chrétien, abondamment utilisé dans les textes liturgiques mêmes du monde chrétien byzantin. C'est justement en pleine période de la moisson qu'au jour de l'Assomption cette liturgie exalte la Vierge Très Pure comme « source de vie, mise dans un tombeau, d'où se dresse l'échelle qui atteint le ciel ». A cette fête d'été se rattachent des coutumes populaires d'un grand charme. Dans plusieurs contrées de la Russie on porte ce jour-là à l'église des épis et des pains fraîchement cuits de la nouvelle récolte, pour les faire bénir comme une offrande à la Mère de Dieu, auxiliatrice et protectrice dans les travaux des champs et dans la récolte :

1. Cfr I. SMOLITSCH, *Die Verehrung der Gottesmutter in der russischen Frömmigkeit und Volksreligiosität*, in *Kyrios*, Königsberg/Berlin, 1940/41, p. 212.
2. Cfr par ex. *Boljšaja Sovetskaja Enciklopedija*, 1950, t. V, art. *Bogorodica*, p. 356.
3. Cfr V. MANSIKKA, *Über die russischen Zauberformeln*, Helsingfors, 1909 (chez SMOLITSCH, *a. c.*, p. 211, en note).
4. Cfr FEDOTOV, *o. c.*, pp. 358-362.

« Voilà le soleil,
Le temps de la récolte est passé,
Le soleil se penche maintenant
Rafraîchissant vers l'automne.
Mais tout brûlant est le cierge
Du paysan
Devant l'image de la Mère de Dieu » [1].

« Au printemps, peu après la solennité de l'Annonciation — écrit Smolitsch — le paysan parcourt ses champs et constate que la terre respire et reprend vie. L'air est encore frais, la dernière neige est fondue devant les rayons déjà chauds du soleil, les champs s'étendent noirs, couverts d'une vapeur grisâtre et tiède : la terre respire, la terre est prête à produire — Souveraine, Reine des Cieux, bénissez, dit alors le vieux paysan en se signant. Et peu de temps après il sort pour semer les semailles qui ont été bénites le jour de l'Annonciation » [2]. Ainsi les fêtes mariales devinrent autant de points de repère dans l'existence laborieuse de la population rurale. La fête de Notre-Dame de Kazan du 8 juillet marque pour les régions de la Russie du Nord la fin de la fenaison. A la fête de la Protection de la Très Sainte Vierge (1er octobre) les bêtes sont mises pour la dernière fois de l'année au pacage. Plus d'une fois on trouve dans la presse soviétique des plaintes au sujet de tels usages qui souvent, ajoute-t-on, font perdre inutilement du temps. Aussi il n'y a pas de doute possible : malgré les épreuves auxquelles a été soumise la foi de ce peuple depuis déjà plus de quarante ans, très nombreux sont encore ceux qui s'accrochent de toute leur âme à la certitude de cette présence maternelle et toujours vigilante de la Mère du Christ, présence qui les remplit de joie et de confiance dans leur labeur quotidien.

VI. La source de joie et de libération spirituelle.

La foi des fidèles associe tout spécialement au nom de Marie l'idée de « joie inattendue ». C'est l'appellation d'une icone miraculeuse, vénérée à l'église du prophète Élie à Moscou. Cette icone

1. Ainsi le poète populaire russe Koljcov. Cfr Smolitsch, *a. c.*, p. 212.
2. *Ibid.*, p. 213.

est fêtée le 9 décembre. La Revue du Patriarcat de Moscou donna une description de cette célébration en 1957. Ce fut fort solennel, en présence du patriarche Alexis et de nombreux évêques, et il y eut grande affluence de fidèles. Dans son sermon, le patriarche rappela la parole de Jésus : « Dans le monde vous aurez des tribulations » (*Jn* 16, 33) : le secours de la Mère de Dieu est ici indispensable ; aussi peut-elle nous consoler d'une façon inattendue dans nos angoisses. Ensuite le patriarche ajouta : « Mais la Mère de Dieu nous donne encore une autre joie, plus intense celle-là et plus spirituelle. Sur l'icone, devant laquelle nous prions aujourd'hui, est représenté un pécheur, qui, selon ce qu'en dit la tradition, adressait tous les jours de tout son cœur à la Mère de Dieu ses prières, malgré ses péchés répétés. Et la Reine des Cieux exauça ses supplications et lui donna la joie. Elle lui fit comprendre qu'il était un homme malheureux, souillé de péchés. Elle suscita en lui le repentir. Et cette conscience de sa culpabilité, ce repentir sincère remplit ce pécheur d'une joie profonde, d'un sentiment de libération spirituelle. Nous aussi, nous devons ainsi prier la Mère de Dieu, pour qu'elle nous aide à nous reconnaître comme des pécheurs malheureux. Cette humble connaissance de notre indignité nous fera également goûter la grande joie de la liberté spirituelle intérieure. Nos soucis se trouveront alors placés sous une tout autre lumière, comme quelque chose que nous avons mérité, de sorte que nous les prendrons sur nous plus librement et plus généreusement. Et nous verrons s'accomplir alors les paroles du Christ : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et tout le reste vous sera donné par surcroît » (*Mt* 6, 33). « Par les prières de la Mère de Dieu, ainsi termina le patriarche, je vous souhaite, chers frères et sœurs, de nombreuses joies dans votre vie et surtout la joie de la liberté spirituelle, et j'invoque sur vous tous la compassion et la bonté de la Reine du Ciel » [1].

VII. Le mystère libérateur de l'Annonciation.

Cette idée de liberté par rapport à tout ce qui nous retient sous la domination du mal se rattache particulièrement au

1. Cfr *La Revue du Patriarcat de Moscou*, 1957, n° 12, pp. 13-14.

mystère célébré le 25 mars, fête de l'Annonciation. Après Pâques, cette fête est pour le croyant russe la plus joyeuse de l'année liturgique. Bien que tombant généralement en carême, elle y est toujours célébrée, même en Semaine Sainte, et même si elle tombe le Vendredi-Saint. Tout travail doit cesser : les oiseaux non plus, dit-on, ne travaillent pas à leur nid ce jour-là. Et, à l'occasion de cette solennité, des oiseaux sont mis en liberté, pour souligner les paroles du psaume : « Notre âme s'est échappée comme un oiseau du filet de l'oiseleur. Le filet s'est rompu, et nous sommes libres ! » (*Ps.* 123, 7). Car l'acquiescement de Marie au message de l'Ange fut une parole libératrice par laquelle l'homme commença à sortir de l'état de domination de Satan. Des cadeaux de toutes sortes sont portés dans les prisons. Nous avons déjà mentionné que ce jour les nouvelles semailles sont bénites : on y place l'icone de la Mère de Dieu ; elle veillera sur l'éclosion d'une moisson nouvelle.

En tout cela, on peut voir une expression symbolique, plus ou moins consciente, de certains aspects de cette grande fête mariale printanière. L'homilétique et les textes liturgiques byzantins sont tout remplis de cette pensée que Marie, comme la nouvelle Ève, dans une parfaite liberté et pureté d'âme et d'esprit, n'a jamais été touchée du mal, le péché ne l'a jamais assujettie en quoi que ce soit. C'est cela ce que le dogme catholique veut exprimer : par une grâce insigne, faisant pourtant partie de toute une stratégie de Rédemption, Marie a été conçue libre de toute emprise de la part de celui qui depuis la chute avait puissance sur tous les hommes. La Vierge en a été préservée dès le premier instant de son existence. Ce privilège ne la mettait pas en dehors de l'humanité déchue, mais, bien au contraire, son état de *libérée* la rendait suprêmement solidaire avec nous : elle défendra cet état privilégié avec vigilance, comme le remarquent les auteurs ecclésiastiques au sujet du dialogue entre cette nouvelle Ève et l'ange, véritable envoyé de Dieu, cette fois-ci. Elle sera entièrement souple et « disponible » entre les mains de Dieu pour son œuvre de salut parmi les hommes. Elle sera intimement associée à cette œuvre dans tout son déroulement [1]. C'est en vertu de sa pureté sans tache qu'elle a pu

1. Cfr notre art. *La Théotokos, prémices des justifiés*, dans *Irénikon*, 27 (1954), pp. 122-141.

prononcer librement son adhésion sans réserve aux desseins rédempteurs de Dieu lorsque Celui-ci vint la lui demander [1]. Et c'est ainsi que s'ouvrit à toute l'humanité une voie de délivrance, d'où ce souffle de liberté dont est marquée la fête de l'Annonciation. C'est pourquoi ce mystère se trouve toujours représenté sur les grandes portes centrales de l'iconostase des églises byzantines : par ces portes, nous avons à nouveau accès à l'Arbre de la Vie qu'est pour le chrétien l'autel de la Nouvelle Alliance :

> « Salut, clef des portes du Paradis...
> Salut, terre au fruit impérissable...
> Salut, glèbe qui avez produit une abondance de miséricorde...
> Salut, principe de la nouvelle création...
> Salut, vous qui arrêtez l'action de celui qui perd les âmes...
> Salut, prélude des merveilles du Christ ; salut, résumé des dogmes Le concernant... »

Ce sont là quelques exclamations du grand hymne acathiste, office si particulièrement cher à la piété orientale [2]. On doit ajouter ici que dans la piété russe la pensée de la Croix est très étroitement liée à la douleur de la Mère de Jésus ; le drame de la passion y englobe tout spécialement les souffrances de la Mère de Dieu qu'on sait engagée dans toutes les étapes de l'« économie » de son Fils [3]. Par la vénération de la Mère des Douleurs, les chrétiens orientaux en général et les croyants russes en particulier peuvent être si admirables dans leur propre souffrance, patience et espérance :

> « Salut, Mère de l'Agneau et du Berger !
> Salut, vous qui donnez le jour au libérateur des prisonniers...
> Salut, divin exode des sauvés...
> Salut, consolation des larmes d'Ève... » (Acathiste).

1. Cette étude fut faite en vue d'une communication au Congrès mariologique à Lourdes en septembre 1958. D'où cette mise en *relief* de la corrélation entre l'annonce faite à la Vierge et sa grâce initiale.

2. On le trouve dans *La prière des Églises de rite byzantin*, II, 2, 5e samedi du Carême.

3. Voir dans le même volume l'office du Vendredi Saint.

VIII. Solidarité avec les hommes et sainte audace a l'égard de Dieu.

Aussi, sa puissance de médiation et d'intercession est quasi illimitée. Le Père céleste a remis au Fils le jugement entier (*Jn* 5, 22), et auprès de Celui-ci, Marie est une avocate pleine de hardiesse. A l'occasion de la fête de la Protection de la Très Sainte Vierge, le célèbre prédicateur populaire Dimitrij, archevêque de Rostov († 1709), disait : « Si quelqu'un me demandait quelle est la plus forte puissance dans l'univers, je répondrais : Après notre Seigneur Jésus-Christ, rien n'est plus fort et plus puissant sur la terre et au ciel que notre Souveraine très pure et Mère de Dieu, Marie toujours Vierge. Elle est également puissante au ciel, car par ses prières elle sait persuader Dieu lui-même, le Fort et le Tout-Puissant. Dieu que jadis elle enveloppait de langes, elle l'enveloppe à présent de ses prières » [1]. Le prêtre Jean de Cronstadt, qui jouissait d'un si grand prestige dans toute la Russie et dont on célèbre cette année-ci le cinquantième anniversaire de la mort († 1909), dit dans son livre *Réflexions sur la Liturgie de l'Église orthodoxe* (Moscou, 1894) : « La très sainte Mère de Dieu est la bienveillance de Dieu à l'égard des mortels, elle est la sainte audace des mortels à l'égard de Dieu. Elle est la porte ouverte du Paradis » [2].

« Glorifiée auprès de son Fils, elle n'a pourtant pas, lors de sa Dormition, abandonné le monde, » chante-t-on dans le tropaire de la fête du 15 août. Par le mystère de sa maternité, elle reste au centre et au cœur même de la vie de l'Église : les icones de la Pentecôte la représentent souvent au milieu des Apôtres, recevant avec eux l'Esprit-Saint en vue de secourir et de conduire le nouveau Peuple de Dieu dans sa marche finale vers le

1. Cfr Smolitsch, *o. c.*, p. 206.

2. Cfr S. Tyszkiewicz, S. J. et Dom Th. Belpaire, O. S. B., *Ascètes Russes*, Namur, 1957, p. 184. — Les icones du Jugement Dernier représentent la Théotokos à la droite du Juge, son Fils. A cette intercession « eschatologique » la piété populaire russe attache une importance particulière, comme en témoigne le récit fameux du « Passage de la Mère de Dieu à travers les tourments de l'enfer », où on la montre quittant le Paradis, en compagnie de l'archange Michel, afin de sauver encore, coûte que coûte, des âmes.

Royaume. Le métropolite Philarète de Moscou (XIXe s.) dit dans un de ses sermons pour la fête de l'Assomption : « Sur le point de rejoindre l'Église céleste, la Mère de Dieu rassemble autour d'elle les représentants suprêmes de l'Église sur terre (les Apôtres) : par là elle nous fait comprendre que sa communion avec les fidèles sur la terre, loin de se rompre par son départ, se renforcera dès lors en devenant plus universelle et plus efficiente, et que la grâce en elle, après avoir été cachée si longtemps dans son abaissement et humilité, se déployera désormais à partir de son sépulcre afin de remplir l'Église entière » [1]. La plupart des sanctuaires, dont les plus anciens, comme nous l'avons déjà vu, portent le titre de la Dormition. Le premier monastère russe, la Laure des Grottes à Kiev (XIe s.), lui fut également dédié (Pierre le Grand, informé d'un incendie dans ce monastère, eut d'abord à cœur de demander si l'icone de la Dormition qu'on y conservait était sauve). D'ailleurs, des plus de 3.000 monastères et couvents qui, durant environ mille ans furent érigés en Russie, — en 1917 il n'en restait qu'un tiers — une bonne moitié étaient consacrés à la Mère de Dieu, et plusieurs sous le titre de la Nativité de la Vierge ou de l'Annonciation [2]. Il va de soi que tout le mystère de la Vierge fut en particulier un sujet de prédilection dans la vie d'ascèse et de prière des moines et des moniales russes, l'idéal sur leur propre voie de retour à Dieu. Nous devons nous y arrêter quelques instants, étant donné l'importance qu'on doit lui attribuer pour l'histoire du culte marial en pays russe.

IX. La piété mariale dans la tradition monastique russe.

En effet, ce sont bien les milieux monastiques qui ont le plus contribué à la formation d'une piété mariale authentique parmi les populations russes, ce qui — nous avons pu le constater — était nécessaire et n'allait pas tout seul. Les *Vies* des saints moines racontent souvent que la Mère de Dieu a joué un rôle

1. Cfr Métropolite Philarète de Moscou (XIXe s.), *Slova i Rěči*, t. IV, p. 407 (cité dans la *Revue du Patriarcat de Moscou*, 1957, nº 2, p. 48).

2. Un autre titre de prédilection est la fête déjà mentionnée de la Protection de la Très Sainte Mère de Dieu, le 1er octobre. La fameuse cathédrale sur la Place Rouge à Moscou y est également dédiée.

décisif dans leur vocation. Quelle que soit la valeur qu'il faille attacher dans chaque cas au fait miraculeux dans ces vies, il semble bien que sa fonction première consiste à faire ressortir que nous sommes là dans le domaine du surnaturel avec ses relations de personne à personne, où il faudra abandonner toute fausse mystique, héritée d'un passé païen, pas encore complètement éteint. Le moine Jean qui fonda l'ermitage de Sarov († 1737) a été appelé à la vie monastique par un songe ; c'est la vision d'une icone de la Très Pure qui le pousse à se donner entièrement à Dieu. C'est surtout Séraphim de Sarov († 1833) qui fut connu pour sa vénération filiale envers la Vierge. Celle-ci lui apparut accompagnée des apôtres Pierre et Jean. Dans sa recherche de Dieu il se faisait totalement conduire par elle. Ce saint ermite fut trouvé mort devant une icone de la Vierge, dite « Joie de toutes les joies ». Grâce à l'huile de la lampe allumée devant cette icone, il opérait des guérisons. A un visiteur, qui, un jour, lui demanda s'il avait quelque chose à transmettre à sa famille à Kursk, le moine répondit en montrant gaiement les icones du Christ et de la Mère de Dieu : « Voilà mes parents, pour ma famille en cette vie je suis comme un cadavre vivant » [1].

Cette intimité avec le ciel apparaît déjà dans la *Vie* de Saint Serge de Radonež († 1392), le fondateur du monastère de la Sainte Trinité à Zagorsk, près de Moscou, endroit qui, à l'heure actuelle, est de nouveau un centre de pèlerinage fort fréquenté. Jusqu'à trois fois, selon le récit de sa vie, ce saint reçut la visite de la Vierge, accompagnée également des deux apôtres Pierre et Jean. Quand Serge envoya un de ses moines, Théraponte, pour fonder un nouveau monastère, il le bénit en lui donnant une incone de la Mère de Dieu. Il lui adressait ses prières « comme un enfant, dans la simplicité de son cœur », dit son biographe [2]. Le moine Cyrille de Bĕloozero († 1427) trouve la solitude désirée pour sa vie érémitique par l'intervention de la Mère de Dieu. L'église qu'il bâtira plus tard près de sa cellule sera dédiée à la Dormition. Abraham de Gorodeck († 1375) voit

1. Cfr E. Poseljanin, *Russkie Podvižniki* 19-*go vĕka* (Les ascètes russes du XIXe s.), St-Pétersbourg, 1901, p. 285.

2. Le Dr. Pierre Kovalevsky vient de publier un ouvrage sur *Saint Serge et la Spiritualité russe*, Paris, éd. du Seuil, 1958.

pendant la prière l'image resplendissante de Marie avec l'Enfant et il érigera au même endroit une église et un monastère, également sous le titre de la Dormition. Plus récemment encore, on peut citer l'exemple du moine Parthenios de Kiev, qui mourut en 1855, le jour de l'Annonciation, lequel coïncida cette année-là avec le Vendredi-Saint. On dit de lui qu'il avait souvent des visions de la Vierge, qu'il appelait Abbesse du monastère des Grottes, idée qu'on trouve d'ailleurs aussi sur la Sainte Montagne (Athos) et dans d'autres milieux monastiques de l'Orient. C'est du reste une coutume générale qu'au réfectoire une icone de la Mère de Dieu préside aux repas des moines [1]. Parthenios vécut durant de longues années dans une étroite cellule dont la petite fenêtre était bouchée par une icone de la Vierge, devant laquelle brûlait toujours une lampe à huile. « A quoi bon la lumière visible ? disait-il. La Toute Pure est la lumière de mes yeux et de mon âme ». — Mentionnons encore de lui les paroles suivantes, dans lesquelles, dit son biographe, il exprima tout l'amour et tout le dévouement d'un fils envers sa Mère : « Ah ! fille bien-aimée de Dieu le Père, Mère sans tache de l'Emmanuel, Épouse du Paraclet, pure comme un cristal, ô Colombe à la voix si sainte, Arche immaculée du Créateur, Nid sublime de l'Aigle céleste, Lumière toujours ardente du monde. Avec la parole de l'archange Gabriel je vous dis : Salut ! » [2]. — Ces quelques exemples suffiront ici à montrer la place qu'occupe la Mère du Sauveur dans la vie de ces hommes de Dieu qui, appelés à quitter tout, se mirent à la recherche de l'unique nécessaire dont il est question dans l'Évangile de Marthe et Marie que la liturgie byzantine fait lire aux fêtes de la Vierge.

X. La vénération des icones mariales.

Dans ce qui précède, plus d'une fois nous avons parlé d'icones. « Tous les mois de l'année ecclésiastique sont, comme un firmament, semés de solennités en honneur des saintes icones mira-

1. Après le repas du soir on dit : « Votre sein est devenu la sainte table portant le Pain céleste, le Christ notre Dieu ; quiconque en mange ne mourra pas, comme l'a dit, Mère de Dieu, Celui qui nourrit toute chose ».
2. Cfr Poseljanin, *o. c.*, pp. 455-458.

culeuses de la Mère de Dieu », disait il y a quelque temps le métropolite Nicolas de Kruticy en commençant un sermon au jour de la fête de l'icone mariale, appelée « La recherche de ceux qui ont péri » [1]. Et il ajouta : « Dans les églises de Moscou nous avons de nombreuses icones pareilles, fort anciennes, auxquelles depuis tant d'années se rendirent nos aïeux croyants avec leurs peines et soucis, autour desquelles nous nous rassemblons encore maintenant, et où des milliers de nos descendants, qui nous remplaceront ici sur terre, viendront après nous, faire des prières et supplications et verser des larmes ». Les pèlerins russes ne craignent pas de faire de longs chemins pour visiter ces sanctuaires, partout répandus dans le pays. Par le jeûne et l'assistance aux offices ils se préparent alors à la confession et à la communion, laquelle constituera ensuite le sommet du pèlerinage.

Sans doute, c'est l'icone de la Vierge qui est le plus vénérée, plus que l'icone d'autres saints, plus que celle du Christ même, mais il ne faut pas oublier que l'icone de la Vierge est toujours celle de la Mère et du Fils, unis par un lien indestructible. Cette icone, tous les fidèles viennent la baiser, devant elle brûlent le plus grand nombre de cierges, à elle s'adressent les invocations les plus instantes et les plus pressantes. Si nous considérons une de ces icones classiques de la Mère de Dieu, celle de Notre-Dame de Kazan par exemple, ou l'icone sans égale de Notre-Dame de Vladimir, nous serons immédiatement frappés par la noblesse qui s'en dégage. Aussi les prescriptions iconographiques de l'Orient chrétien demandent-elles du peintre d'icones une grande pureté d'âme, s'il veut être tant soit peu digne de tracer l'image de la sublime beauté de la Mère du Christ. Dans sa grande

1. Cfr *La Revue du Patriarcat de Moscou*, 1957, nº 5, p. 19. Le calendrier liturgique 1954 du Patriarcat de Moscou contient une liste alphabétique de 260 icones mariales miraculeuses. Les noms en sont très caractéristiques. Le volume que le Patriarcat de Moscou vient de publier sur l'*Église orthodoxe russe (Organisation, Situation, Activité)*, 1958, mentionne quelques sanctuaires où ces icones sont vénérées. La cathédrale de la Transfiguration à Moscou en possède deux : l'une est dénommée *Guérisseuse*, l'autre *Joie et Consolation*. A l'église de Saint-Nicolas, à Kuznecy, se trouve l'icone *Console-moi dans ma tristesse*. Celle de l'église d'Ordynka s'appelle *La joie de tous les affligés*. L'icone *La Recherche des perdus* est conservée à l'église de la Résurrection (pereulok Brussovskij), etc.

confiance en elle, qui peut aller jusqu'à une familiarité assez caractéristique, le fidèle reste pourtant conscient qu'elle est la Mère du divin Rédempteur, à la royauté duquel elle prend part intimement. C'est pourquoi les chrétiens orientaux, dans leur respect pour elle, n'appellent pas la Vierge simplement par son nom ; ils le font toujours précéder d'un qualificatif qui exprime sa dignité. En Russie on ne donnait pas le nom de la Vierge aux filles ; celles qui se nomment Marie ont comme patronne d'autres saintes, par exemple sainte Marie-Madeleine ou sainte Marie l'Égyptienne.

XI. Notre-Dame de Vladimir.

Nous avons déjà vu que l'icone de Notre-Dame de Vladimir jouissait d'une vénération nationale toute particulière. C'est devant elle qu'on priait lorsqu'il fallait entrer en guerre. Pour l'élection du chef de l'Église russe, on mettait les billets de vote dans l'écrin de l'icone, avec l'espoir que la Mère de Dieu elle-même indiquerait l'élu. Ainsi fit-on aussi pour l'élection du nouveau patriarche en 1917.

L'icone de Vladimir est un type d'icone d'un genre assez autochtone, qui ne correspond plus entièrement à la manière byzantine, plus austère. L'icone mariale byzantine connaît trois types principaux. Le plus ancien est bien celui de l'Orante, où la Vierge est représentée les mains levées au ciel, tandis que sur la poitrine, dans un cercle ou un ovale, apparaît l'Emmanuel. Marie est ici la figure de l'Église priante de la terre. L'icone de Novgorod, grâce à laquelle, comme nous l'avons vu, les Novgorodiens ont battu en 1170 les Vladimiriens, est de ce type. C'est plus directement la très sainte Mère du Sauveur que représente l'autre type où on voit la Vierge tenant des deux mains l'Enfant divin devant sa poitrine. *Panagia Hodigitria* est le nom du troisième type : c'est la toute sainte Conductrice et Compagne de route, portant sur le bras gauche l'Enfant Jésus bénissant, en le montrant de la main droite. Ici s'exprime l'idée de sa prière d'intercession et de sa médiation. Ce type d'icone mariale est le plus répandu et l'origine en est attribuée à l'évangéliste saint Luc. On le retrouve dans les icones très populaires de Tich-

vin et de Smolensk. Cette dernière fut la protectrice de l'armée du général Kutusov dans sa campagne contre Napoléon (1812). Le Grand-Duc Gabriel Constantinovič († 1955) décrit dans ses *Mémoires* [1] comment à la célébration du centenaire de la bataille de Borodino (25 août 1912) la même icone fut portée en procession, en présence du tsar et de sa famille, et les soldats se relayaient, car elle était fort lourde. Léon Tolstoï, dans *Guerre et Paix* dépeint la cérémonie avec cette icone avant la fameuse bataille et l'éclatante victoire sur « les Gaulois et les vingt peuples venus avec eux ». Or, la *Vladimirskaja* est également de ce type, mais, plus que dans le genre purement byzantin, ses traits sont moins raides et expriment une grande tendresse, sans cependant perdre ce caractère transcendant si propre à l'art iconographique de la tradition byzantine. L'Enfant presse la tête contre celle de sa Mère, mais il n'a rien de l'exubérance des *bambini* des madonnes italiennes. Les regards graves de la Mère, tournés vers le spectateur, donnent également à l'ensemble une grande distinction et profondeur, un véritable reflet de la philanthropie divine ; on comprend facilement que devant une telle image de nombreuses générations aient pu prier avec amour et avec une inlassable ferveur.

XII. Notre-Dame d'Ibérie.

Il faut rappeler ici en plus la Vierge ibérienne, qui au XVIIe siècle est venue du Mont Athos à Moscou, et qu'on vénérait dans une petite chapelle non loin des murs du Kremlin. Du grand matin jusque tard dans la soirée les gens y venaient prier. Ouvriers et hommes d'affaires commençaient là leur travail quotidien, les étudiants y recommandaient leurs examens. Le Grand-Duc Gabriel Constantinovič note encore qu'en 1913, lors des festivités jubilaires de la Maison des Romanov, l'Empereur descendit de son cheval pour vénérer cette icone lorsque le cortège impérial passa devant la chapelle [2]. Ce sanctuaire n'était jamais fermé, jusqu'à ce qu'en 1929 les autorités bolche-

1. Cfr Grand-Duc Gabriel Constantinovič, *V Mramornom Dvorce* (Au Palais de marbre), New-York, 1955, p. 163.
2. Cfr *Ibid.*, p. 179.

viques l'aient fait éloigner. L'icone a pu être mise en sûreté ; elle se trouve actuellement dans la cathédrale de la Résurrection (Sokoljniki) où elle est encore toujours en haute vénération auprès des croyants. Jour et nuit y brûlent de petits cierges. Les circonstances nouvelles ont peut-être épuré cette piété et l'ont rendue plus solide et plus profonde que jamais. Nous pensons ici à ce que le luthérien allemand Wahrmund Schlensing a écrit dans son livre *Die Religion der Moscowiter* (Leipzig, 1712), relatant ses impressions d'un voyage en Russie en ce temps-là. Parlant d'une icone miraculeuse très vénérée à Moscou, attribuée à saint Luc — et il s'agit probablement de celle dont nous parlons — il note avec désinvolture : « Je ne veux pas examiner ici si saint Luc, qui fut un peintre, a été à Moscou ou si c'est là une légende des Moscovites. Qu'il en soit comme l'on veut, mais ce peuple croit fermement que tout ce qu'on en raconte est la vérité irréfutable, de sorte que, si quelqu'un en quoi que ce soit osait y objecter, on lui arracherait la langue et on le brûlerait ensuite vivant » (pp. 55-56). Mais il est plus édifiant d'entendre le philosophe Ivan Kirěevskij (1806-1856) raconter l'espèce de conversion qui s'opéra en lui lorsqu'il se trouva un jour près de la Vierge ibérienne : « Je me tenais debout dans la chapelle, regardant l'icone miraculeuse de la Mère de Dieu et réfléchissant sur la foi naïve des gens qui étaient là en prière. Quelques femmes, des malades, des vieillards aussi, s'y trouvaient à genoux, faisaient des signes de croix et des profondes inclinations ». Puis il lui semble que les traits de la Vierge commencent à s'animer : « Elle enveloppait ces simples gens d'un regard plein de compassion et d'amour... Je tombai à genoux et priai, le cœur tout contrit »...

XIII. Une icone mariale œcuménique.

Nous voulons parler ensuite de Notre-Dame de Tichvin, la « Mère de Dieu romaine », comme on l'appelle aussi. A l'époque de la lutte iconoclaste à Byzance (VIII[e] s.), cette icone de la Théotokos serait arrivée à Rome par une voie mystérieuse, et aurait été accueillie avec honneur et solennité par le pape Grégoire. Mais cent trente ans plus tard, lorsque cette lutte fut terminée en

Orient, un nouveau miracle se serait produit : pendant une célébration liturgique à Saint-Pierre, l'icone de la Mère de Dieu se serait soudainement élevée en l'air et aurait disparu. On la retrouve plus tard à Constantinople. Dans les manuscrits russes du XVIIe siècle un petit chapitre supplémentaire s'ajoute au récit grec. Vers l'époque de la chute de la capitale byzantine, la Vierge romaine se serait réfugiée en Russie. C'est en 1383 qu'on la vit paraître dans les environs de Novgorod, au-dessus des eaux du lac Ladoga, portée par des anges et déposée près de la rivière de la Tichvinka. On y construisit une église dédiée à la Dormition. Bien que le sanctuaire ait été plusieurs fois détruit par les flammes, l'icone resta toujours indemne. En 1510 on y éleva une église en pierre et en 1560 le grand-prince Jean Vasiljevič y fit bâtir un monastère d'hommes. En 1613-14 les armées suédoises ont en vain essayé de s'y installer ; la fête de l'icone au 26 juin rappelle que, grâce à la protection de la Théotokos, les Suédois furent repoussés. C'est à des marchands de Novgorod qu'on doit l'identification de cette Vierge. Dans une des églises de Constantinople ils avaient vu un écrin vide. Le patriarche leur raconta l'histoire de la « Mère de Dieu romaine » et comment elle avait disparu. Les marchands novgorodiens comprirent tout de suite que leur Madone de Tichvin était la fugitive, venue chercher le repos dans la Sainte Russie [1] qui — ajoutons-le — aurait bientôt comme centre (et à jamais !) la « Troisième Rome ». Cette icone mérite d'autant plus l'épithète d'œcuménique que, faite par saint Luc, elle aurait d'abord été envoyée à Antioche et de là transférée à Jérusalem avant d'arriver à Constantinople, et de poursuivre son chemin. Il ne faudrait pas jalouser au peuple russe sa Théotokos romaine, à moins que, mêlée trop à la « politique », elle ne soit de nouveau forcée de se déplacer.

XIV. L'icone de Kolomenskoe (1917).

Voici maintenant l'histoire récente, des faits très simples, conformes aux autres de ce genre qui eurent lieu dans le passé. Evdokija Adrianova, jeune fille paysanne du village Počinkij,

1. Cfr *Voskresnoe Čtenie* 1926, p. 217.

près de Moscou, entendit durant la nuit du 13 février 1917 une voix qui lui dit de se rendre à Kolomenskoe, non loin de là. Elle y trouverait une grande icone noire ; elle devrait la prendre, la nettoyer et se mettre en prière devant elle. Mais n'ayant aucun renseignement sur l'endroit précis, elle pria pour en savoir davantage. Treize jours plus tard, le 26 février, elle vit en songe une église toute blanche où trônait, pleine de majesté, la Mère de Dieu. Son regard, qui semblait embrasser toute la terre, exprimait une grande tristesse. Après avoir jeûné cinq jours, puis communié, Evdokija se rendit à Kolomenskoe et raconta au prêtre de l'endroit, le père Nicolas Lichačev ce qu'elle avait entendu et vu. Celui-ci peu pressé d'ajouter foi à ce récit, montra tout de même à sa visiteuse toutes les icones de son église ; elle n'en reconnut aucune. Le prêtre se souvint encore d'une grande icone reléguée à la cave et il la fit chercher. On n'y distinguait rien, tant elle était couverte de crasse et de poussière. On la nettoya un peu et la montra à la jeune paysanne, et immédiatement celle-ci tomba à genoux devant elle et la baisa. Ce fut le 2 mars, le jour où l'empereur Nicolas II renonça au trône. C'est l'icone de la Deržavnaja, de la Vierge Reine du Ciel : la Mère de Dieu y est représentée assise sur un trône impérial, revêtue d'un manteau de pourpre, la couronne sur la tête et dans la main droite un globe et un sceptre. Sur les genoux se trouve l'Enfant, vêtu de blanc, bénissant de la main droite et montrant de la gauche sa Mère au regard soucieux et lointain. La nouvelle de cette découverte se répandit alors rapidement. Les autorités ecclésiastiques, après examen, considérèrent les faits dignes de foi, et, avec l'approbation du patriarche nouvellement élu, Mgr Tychon, un hymne acathiste fut composé en l'honneur de Notre-Dame de Kolomenskoe. De multiples images et reproductions de cette icone miraculeuse se répandirent bientôt dans la Russie entière et nombreux sont les Russes dans l'émigration qui portent sur eux ce dernier souvenir de leur patrie. Les pèlerins se rendirent en grand nombre à Kolomenskoe où dès le début on signala beaucoup de grâces obtenues par les prières. Mais peu après, les communistes arrivèrent au pouvoir. La ferveur autour de la Deržavnaja fut considérée comme de l'agitation contre-révolutionnaire et on interdit le pèlerinage sous peine de

sévères sanctions. Ce qui n'empêcha pas la vénération de l'icone de continuer de façon plus discrète.

XV. Quelques considérations finales.

Tout ce qui précède ne présente que quelques aspects extérieurs d'une réalité spirituelle qui échappe à la description. L'essentiel de la piété mariale orientale, telle que nous pouvons l'observer en particulier dans la chrétienté russe, se résumera peut-être dans les trois points suivants : 1. On y a une conscience très vivante de la place et de la fonction de la Mère du Christ dans l'œuvre de salut de son Fils ; 2. Cette conscience est constamment suscitée et inspirée par la liturgie de l'Église, qui replace chaque fois de nouveau le croyant au centre même du mystère chrétien d'union et de communion, faute de quoi la piété mariale manquerait facilement d'atteindre son véritable objet ; 3. C'est à la maternité universelle de la Vierge que la piété mariale russe est particulièrement ouverte et sensible. « En elle, dit S. Bulgakov, Dieu est déjà ' tout en tous '. Demeurant au ciel, à l'état glorifié, la Vierge reste la mère du genre humain pour lequel elle prie et intercède. C'est pourquoi l'Église lui adresse ses supplications en lui demandant secours. Elle couvre le monde de son voile, en priant, en pleurant sur les péchés du monde ; au Jugement dernier elle intercédera devant son Fils et lui demandera grâce. Elle sanctifie le monde naturel tout entier ; en elle et par elle, le monde atteint la transfiguration » [1]. La Mère de Dieu est donc celle qui conduit les hommes vers son divin Fils et en dehors d'elle rien ne se passe dans l'Église. D'où cet amour pour les icones et les lieux saints où la grâce de cette présence devient en quelque sorte palpable, comme on le trouve exprimé dans la lettre de cet archiprêtre orthodoxe russe à l'évêque de Tarbes et de Lourdes, après un pèlerinage à la Grotte en 1958 avec un groupe de ses paroissiens : « Le souvenir de ce lieu embaumé par la présence, invisible pour nos yeux mais combien sensible à nos âmes, de la Très Sainte Mère de Dieu... restera

1. Cfr Bulgakov, *o. c.*, pp. 166-167.

parmi les plus chers souvenirs de notre vie ». Rien d'étonnant que cette expérience mène le chrétien, d'une manière spéciale, à la découverte de son appartenance à une même grande famille : « Du moins, dans nos cœurs, ajoute encore la lettre citée, la cloison intérieure qui nous sépare de l'Église romaine a perdu une grande partie de son étanchéité »[1]. Et il en est ainsi réciproquement, car devant ce mystère unifiant de maternité universelle s'estompent tous les antagonismes de ce qui n'est que naturel et humain dans nos traditions respectives. C'est là sans doute un facteur important de rapprochement authentique.

Il y en a qui ont voulu voir dans le fait miraculeux de la Deržavnaja de Kolomenskoe, coïncidant avec l'abdication du dernier tsar, une promesse de restauration future de l'ancienne splendeur impériale. D'autres, plus nombreux, faisant abstraction de tout espoir de ce genre, y ont trouvé un renforcement de leur foi en la vérité certaine qu'au-dessus de l'écroulement de tous les systèmes politiques et sociaux de ce monde reste inébranlable le trône du ciel, la Royauté du règne de Dieu dont la Royauté du Fils et de la Mère est comme la face aimable tournée vers l'homme en quête de sa vraie patrie. Pour ceux-là, en effet, le mystère de la Théotokos constitue une immense consolation et une source abondante de joie et de force.

Nous voulons terminer ces quelques aperçus par cet hymne magnifique de la liturgie byzantine que, dit-on, le pieux hiéromoine Pierre d'Uglič († 1866) avait sans cesse sur les lèvres : « A votre sujet, Pleine de grâce, toute la création se réjouit : les armées des anges et la race humaine. Temple sanctifié, Paradis spirituel, gloire virginale, c'est de vous que Dieu a pris chair et s'est fait petit enfant, Lui, le Dieu éternel. De votre sein Il a fait son trône, et votre corps, Il l'a rendu plus vaste que les cieux. A votre sujet, Pleine de grâce, la création tout entière se réjouit : Gloire à vous ».

D. T. STROTMANN.

1. Cfr *Irénikon* 1958, p. 493.

Chronique religieuse. [1]

Église catholique. — Depuis l'annonce d'un prochain CONCILE œcuménique, le Pape JEAN XXIII a fait, en diverses circonstances, allusion à cet événement en préparation et particulièrement pour demander des PRIÈRES. On sait que le Saint-Siège souhaite voir se poursuivre l'étude des questions importantes concernant l'unité chrétienne et en être informé. Un peu partout se manifeste le vif désir de préparer l'atmosphère, les esprits et les cœurs. On sent chez le Saint-Père la préoccupation d'associer tous les fidèles au concile. Parlant à des étudiants d'universités d'Asie et d'Afrique, le Pape n'a pas manqué de leur rappeler, à eux aussi, cette grande intention. De tous les actes du nouveau Pape, la décision de convoquer un concile est certainement celui qui a trouvé dans le monde entier le plus d'écho et de publicité. Fait réjouissant, qui ne pourra qu'encourager même les consciences les plus timorées. Plus loin, à leurs places respectives, nous noterons encore un certain nombre de réactions concernant le futur concile dans le monde non catholique [2].

La communauté des fidèles UKRAINIENS et RUTHÈNES d'Allemagne (18.000 fidèles) a été, par décret du 17 avril, érigée en EXARCHAT APOSTOLIQUE. C'est le R. P. Platon V. KORNYLJAK, chancelier à la curie métropolitaine de Philadelphie, Pa., qui a été nommé exarque. MUNICH sera le siège du nouvel exarchat.

Le 2 avril, dans un hôpital de Lvov, est décédé à l'âge de 75 ans,

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.

2. On a utilement rappelé le sens qu'il convient de donner ici au mot « œcuménique ». Cfr C. J. DUMONT, O. P., *Le prochain Concile et l'Unité chrétienne*, dans *VUC*, janv.-févr. (numéro spécial) ; Charles BOYER, S. J., *Des divers sens du mot « œcuménique »*, dans *La Croix*, 17 avril. Cfr aussi *HK*, avril, *Um das Ökumenische Konzil*, pp. 355-359. Dans *ICI*, 15 février, un important exposé, *Les Conciles dans la vie de l'Église*, pp. 17-26.

S. Exc. Mgr Nicolas CZARNECKYJ. Il avait été condamné en 1945, avec le métropolite SLIPYJ et cinq autres évêques ukrainiens, à la déportation en Sibérie, tandis que prêtres et fidèles étaient rattachés de force à l'Église orthodoxe russe. En 1956, lors de la « déstalinisation », Mgr Nicolas revint de Sibérie, sans pouvoir reprendre ses fonctions, bien entendu. Le seul survivant des six évêques est le métropolite Mgr Joseph Slipyj, âgé maintenant de 67 ans ; il est probablement à nouveau dans un camp de concentration à Vorkuta, au nord du cercle polaire, où il avait déjà passé huit années.

Le 19 avril est décédé à Rome le Révérend don Cirillo KOROLEVSKY, prêtre du rite byzantino-slave, assistant à la Bibliothèque Vaticane et consulteur de la Congrégation pour l'Église orientale. Il était âgé de 80 ans.

Français d'origine (de son vrai nom François Charon), le défunt avait dès le séminaire manifesté un très grand intérêt pour les chrétientés orientales, dont il avait appris plusieurs des langues. Au début du siècle, il se rendit en Orient où, devenu prêtre de rite byzantin sous le nom de Cyrille, il commença son grand ouvrage, resté inachevé, sur les patriarcats melkites. Rattaché ensuite à l'éparchie de Lvov, sous la dépendance de Mgr Szeptyckyj, il slavisa son nom et fut dès lors connu sous le nom de Karalevsky, puis Korolevsky. Après la guerre de 1914, il dut se fixer à Rome en qualité d'assistant à la Bibliothèque Vaticane et eut une activité littéraire considérable. Fondateur de la Revue *Stoudion* (1925-1930), il fut, au début de la fondation d'Amay, un des collaborateurs d'*Irénikon* et écrivit dans *Irénikon-Collection* de 1927 une plaquette intitulée *Uniatisme* qui fit alors un certain bruit. Ses collaborations à divers dictionnaires, encyclopédies, revues furent nombreuses et en dresser la liste serait œuvre utile. D'une érudition extraordinaire, mais très livresque, don Cirillo fut à Rome, un de ces puits de science auquel on recourait sans cesse pour tous les éclaircissements concernant les choses orientales. Ces dernières années, il fut la proie d'une pénible maladie, que seule la visite de quelques amis venait un peu adoucir. Ses funérailles eurent lieu à l'église du collège pontifical russe de Rome.

URSS. — Le 27 mars, à l'âge de 67 ans, est décédé le métropolite ÉLEUTHÈRE (Voroncov) de Léningrad et Lagoda. Ses

obsèques ont eu lieu en présence du patriarche ALEXIS et du métropolite NICOLAS de Kruticy et Kolomna. Nommé évêque de Rostov en 1943, Mgr Éleuthère fut envoyé à Prague en 1946 et devint en 1951, lors de l'érection de l'Église orthodoxe autocéphale de Tchécoslovaquie, le premier chef de cette Église. C'est en 1955 qu'il fut nommé à Léningrad [1].

En février, on annonça le décès survenu dans un monastère près d'Odessa du métropolite SERAFIM (Lukjjanov). Sacré évêque en 1914, il dirigea, après la première guerre mondiale, l'éparchie de Finlande, mais abandonna cette fonction après que l'Église orthodoxe de Finlande eut adopté le nouveau style. Dans la suite, son rôle dans l'émigration russe fut surtout marqué par son opposition au métropolite EULOGE de Paris [2].

ŽMP, N° 1 (janvier) publie un compte rendu des fêtes qui ont marqué, en novembre dernier, le quarantième anniversaire de l'autonomie de l'Église orthodoxe de Finlande (pp. 60-63). A la délégation du patriarcat de Constantinople (dans la juridiction duquel se trouve l'Église orthodoxe de Finlande) s'était jointe, envoyée par le patriarcat de Moscou, une délégation conduite par le métropolite NICOLAS de Kruticy.

La *Pravda* du 4 avril mentionne que la veille avait eu lieu une SÉANCE du presidium de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., et qu'il y fut décidé d'INTENSIFIER la lutte « pour vaincre les survivances religieuses dans la conscience des gens ». C'est sur un exposé sur le *Travail scientifique dans le domaine de l'athéisme*, par M. J. P. FRANCEV, membre correspondant de l'Académie des Sciences, que fut prise la résolution de créer une « commission scientifique pour la coordination du travail dans le domaine de l'athéisme et de la critique de la religion ». On a violemment critiqué les méthodes de propagande athée utilisées jusqu'ici. Ni les publications ni les musées n'ont suffisamment usé des possibilités qui leur étaient offertes. Dans la *Literaturnaja Gazeta*

1. En 1950, après l'arrestation de l'évêque du diocèse gréco-catholique de Prešov, en Slovaquie, Mgr Paul GOJDIČ, et de son auxiliaire, Mgr Basile HOPKO (tous deux encore en prison), le métropolite Éleuthère avait proclamé la réunion de ce diocèse à l'Église orthodoxe russe.

2. Une note biographique dans *RM* 11 avril, p. 4.

du 12 février, sous le titre *Réponse à un Anonyme*, l'auteur Jan NIEDRE se plaint de ce que « les propagandistes religieux » sont traités avec trop d'égards. Comme d'autres, il fait appel à un athéisme militant.

Entre les 16 et 22 mars, début du carême orthodoxe, le Ministère de la culture avait organisé une « SEMAINE DE LITTÉRATURE SCIENTIFIQUE ANTIRELIGIEUSE » dans les usines, entreprises, clubs, fermes collectives, etc. Le komsomol a distribué des milliers d'ouvrages : des écrits des athées de l'ancienne Grèce et de l'ancienne Rome et des philosophes français du XVIIIe siècle, des ouvrages vigoureux et convaincants, disait Radio Moscou (20-3-59) qui, ces derniers temps, revient souvent sur les thèmes de la propagande antireligieuse. Le 10 avril (donc en plein carême orthodoxe), elle s'étendait longuement sur les mauvais effets du jeûne en se scandalisant de voir encore de nos jours le *Journal du Patriarcat de Moscou* raconter que saint Serge de Radonež, à l'âge le plus tendre, refusait, le mercredi et le vendredi, de prendre le sein maternel. Le jeûne et la prière nuisent beaucoup à la productivité — disait le speaker— ils dépriment aussi l'individu. Les plaintes au sujet des sectes religieuses qu'on dit nombreuses et actives reviennent souvent. *Pravda* du 3 mars consacre un long article aux activités croissantes des Témoins de Jéhovah dans les régions de Stalinsk, Tomsk et Irkutsk.

Alexandrie. — Dans son discours du 31 déc. 1958, S. B. le Patriarche CHRISTOPHOROS a souligné les événements consolants qui ont marqué la fin de l'année, tout d'abord l'entente croissante entre la Grèce officielle et le Patriarcat ainsi qu'entre les communautés grecques d'Alexandrie et du Caire et le Patriarcat. L'entente devrait permettre l'assainissement des finances patriarcales et fournir les ressources nécessaires à des reconstructions urgentes. Les nouveaux évêques devront prendre en main et encourager le développement généralisé de l'Orthodoxie, que l'on constate dans toutes les parties de l'Afrique. Au cours de cette année, un grand SYNODE est prévu, qui étudiera les possibilités d'une union avec les Arméniens et les Coptes, la

question du calendrier et enfin le plan de fondation d'un Institut théologique orthodoxe en Égypte [1].

Quant au CALENDRIER, le Patriarche s'est adressé en novembre dernier à l'Église orthodoxe de Grèce, avec la proposition de revoir la question du « style », en se déclarant franchement en faveur du vieux style [2].

Le PATRIARCAT COPTE ORTHODOXE a enfin son nouveau chef. L'élu, amba MINA EL BARAMOUSSY EL MATAOUAD a exercé les fonctions d'abbé du couvent Amba Samual près de Maghagha en Haute-Égypte. Né en 1908, il est entré dans les ordres en 1927, et pendant six ans, a vécu en ermite dans une grotte du désert près du Caire. L'élection s'est déroulée le 20 avril en la cathédrale Saint-Marc du Caire. Là également, le 10 mai suivant, le successeur de Yousab II († 1956) a reçu la consécration épiscopale et a été intronisé sur le siège patriarcal, sous le nom de Cyrille VI.

Allemagne. — Les évêques catholiques en République démocratique allemande ont adressé à leurs ouailles une lettre pastorale leur recommandant de résister aux efforts pour détacher les fidèles de l'Église. Quant aux différentes cérémonies laïques, le message ajoute qu'elles veulent être un produit de remplacement pour l'Église, son culte, ses sacrements et ses traditions. « Après mûre réflexion, nous déclarons qu'aucun catholique ne peut participer au « mariage » socialiste, à la « consécration socialiste de la jeunesse », au « baptême socialiste », demander un « enterrement socialiste » ou quelque autre cérémonie de ce genre, sans renier sa foi. Entre la profession de foi du chrétien et celle de l'athée, il n'y a pas de compromis possible » [3].

Angleterre. — Les responsabilités du *Church of England Council on Foreign Relations* ayant été étendues, ce conseil portera désormais le nom de *Church of England Council on Inter-Church Relations*.

1. Cfr *P* 1er janv.
2. Cfr *PR* 15-28 févr., p. 14. La question est constamment à l'ordre du jour dans la presse orthodoxe, avec des déclarations pour et contre.
3. Cfr *SŒPI* 20 févr., p. 6.

Le chanoine Herbert M. WADDAMS, pour répondre à un appel de la paroisse de Manotick à Ottawa au Canada, a donné sa démission de secrétaire de ce conseil. Il y sera remplacé par le Rev. John R. SATTERTHWAITE.

L'évêque Stephen F. BAYNE d'Olympia (État de Washington, USA) occupera bientôt un poste nouvellement créé dans la communion anglicane, celui de secrétaire exécutif de la conférence de Lambeth. Son siège sera à Londres. L'évêque Bayne sera aussi chargé des onze communautés en Europe de l'Église épiscopalienne des États-Unis. L'an dernier, il était président de la Commission pour la famille à la Conférence de Lambeth [1].

Athos. — L'école ATHONIAS donne des résultats très positifs. Une lettre patriarcale datée du 24 décembre 1958, et adressée à la communauté de l'Athos, félicite les moines d'avoir envoyé à l'école théologique de Chalki six élèves qui ont terminé l'Athonias : quatre de Lavra, un d'Iviron, un de Koutloumousiou. Le patriarche se permet de regretter qu'il y ait encore des monastères qui négligent soit d'adopter des jeunes gens désireux d'étudier à l'école athonite, soit d'y envoyer de leurs jeunes moines [2].

E, 1er févr. résume un article du protopresbytre bulgare Dr. ZANKOV sur l'Athos sous le titre : *Athos, passé glorieux, présent pénible, futur ?* [3]. Le Dr. Zankov proteste contre la politique de la Grèce moderne vis-à-vis des moines non hellènes. *E* exprime « son profond regret » que le professeur bulgare ait pu exprimer des « vues aussi injustes », car « la Grèce s'est toujours distinguée par l'absence de tout élément de fanatisme et d'hostilité religieuse contre les minorités étrangères ». Néanmoins les peuples orthodoxes slaves et les Roumains protestent sans cesse et unanimement contre leur exclusion de l'Athos, en dépit de leurs droits acquis séculaires.

E, 15 févr. cite la publication serbe *Bogoslovlje* qui, d'une manière plus paisible, exprime les mêmes vœux pour l'Athos : que le patriarcat de Constantinople et l'État grec aident l'Athos à recouvrer son ancienne gloire.

1. Cfr *Id.*, 24 avril, p. 3.
2. Cfr *AA* 7 janv.
3. Publié dans *Cŭrkoven Vestnik* (Sofia), 7 janv,

Australie. — Mgr ÉZÉCHIEL (Tsoukalas), du diocèse orthodoxe grec du centre ouest des États-Unis, a été élu archevêque d'Australie et de Nouvelle-Zélande, succédant au métropolite THÉOPHYLACTE (Papathanasopoulos), qui décéda le 2 août 1958 à la suite d'un accident d'auto. Le siège épiscopal de Mgr Ézéchiel sera à Sydney. Son diocèse est formé de quelque 100.000 orthodoxes [1].

En mars, à Cabramatta près de Sydney, a eu lieu l'inauguration d'un FOYER pour des rétugiés russes de Chine. Le dimanche 8 mars, plus de 500 orthodoxes russes de la communauté de Sydney prirent part à un service de dédicace célébré par l'archevêque SAVVA. Les plans pour 1959 prévoient l'arrivée d'encore mille ou deux mille de ces réfugiés. Depuis 1952, environ 4.500 réfugiés russes ont pris le chemin de l'Australie, dont plus de 4.000 assistés par le Conseil œcuménique des Églises. On projette la construction d'un second foyer pour Russes âgés à Healesville à quelque 70 kilomètres de Melbourne [2].

Chine. — D'après des rapports publiés aux États-Unis, il se poursuit en ce pays une unification forcée des principales dénominations protestantes et une réduction des communautés locales. Les bâtiments ecclésiastiques rendus ainsi inutilisés sont transférés au gouvernement. Des 65 églises de Pékin, quatre seulement subsisteraient encore en tant que lieux de culte. A Shanghaï, sur les 200 que compte cette ville, il en resterait douze à vingt-trois encore ouvertes, pour des services protestants unifiés [3].

Constantinople. — A la suite du conflit qui a surgi au sein du Saint-Synode du patriarcat œcuménique [4], le Patriarche a relevé de leurs fonctions synodales les quatre métropolites suivants : NN. SS. GERMANOS d'Arnos, CYRILLE de Chaldia, MAXIMOS de Laodicée et MÉLITON d'Imbros et Ténédos. Tant d'évêques étant ainsi passés dans le camp de l'opposition, le

1. Cfr *SŒPI* 6 mars, p. 5.
2. Cfr *Id.*, 20 mars, p. 2.
3. Cfr *Id.*, 20 mars.
4. Cfr *Chronique* 1959, p. 69.

Saint-Synode de la Grande Église ne compte plus que six membres plus le patriarche président. C'est le synode ainsi réduit qui a élu comme archevêque d'Amérique Mgr JACQUES (Koukouzis) de Malte, et comme métropolite d'Australie et Nouvelle-Zélande Mgr ÉZÉCHIEL (Tsoukalas), évêque titulaire de Nazianze, auxiliaire de l'archevêque d'Amérique [1].

États-Unis. — Élu le 14 février, le métropolite JACQUES (Koukouzis) de Malte, le nouveau chef de l'archidiocèse orthodoxe grec d'Amérique du Nord et du Sud, a été intronisé en la cathédrale de la Sainte-Trinité à New-York le 1er avril. En outre des deux Amériques, l'archevêque IAKOVOS — ainsi désire-t-il être nommé désormais — étend encore sa juridiction aux Orthodoxes grecs des Antilles, du Japon, de la Corée et des Philippines.

Depuis quatre ans (mars 1955) l'ancien métropolite Jacques de Malte représentait le patriarcat œcuménique de Constantinople au siège central du Conseil œcuménique des Églises à Genève. Agé de quarante-sept ans, il est né dans l'île turque d'Imbros, et a fait ses études à l'école théologique de Chalki, puis à *Harvard Divinity School* aux États-Unis. Devenu citoyen américain, il a été professeur et doyen du séminaire grec de théologie de Pomfert, Conn., et du séminaire grec de Brookline, Mass. Le nouvel archevêque est membre du Comité central du Conseil œcuménique et l'un des plus distingués porte-parole de l'Orthodoxie dans les rencontres œcuméniques de ces dernières années. L'archevêque a déclaré qu'il espère créer une fédération de tous les groupements orthodoxes du continent américain, obtenir les mêmes droits que les autres grandes confessions aux États-Unis et consacrer ses efforts à l'unité œcuménique [2].

Dans *OS* 28 fév., le professeur ALIVISATOS analyse succinctement mais avec une rare pénétration les problèmes qui se posent devant l'Orthodoxie grecque américaine et au nouvel archevêque. Entre autres, le professeur Alivisatos trouve malheureuse la politique poursuivie avec tant de conviction et de sacrifices par

1. Cfr *AA* 18 et 25 févr.
2. Cfr *LC* 29 mars, p. 8.

Mgr MICHEL et qui tentait l'impossible — c'est le mot — pour conserver la langue grecque. Le professeur Alivisatos au contraire constate que la langue est déjà perdue ou le sera sous peu et que toutes les Orthodoxies nationales suivent le même processus d'américanisation irrésistible. Espérer maintenir une langue étrangère, essayer de former des hommes mi-hellènes mi-américains, ce sont là des illusions. Bientôt on se trouvera devant une masse d'Orthodoxes purement américains et de langue anglaise, mais sans cohésion ecclésiastique. Il importe à la communauté grecque, plus nombreuse, plus riche et mieux organisée que les autres, de prendre la tête d'un mouvement de rassemblement des forces dispersées pour créer une forte Orthodoxie américaine, unie et d'inspiration grecque dans le sens large et non plus nationaliste.

Le professeur Constantin BONIS de la Faculté de théologie d'Athènes se trouve actuellement en Amérique où, pendant six mois, il donnera des cours au séminaire de la Sainte-Croix, Brookline, Mass., ainsi que d'autres conférences. C'est le premier fruit d'un plan adopté par le Gouvernement grec à la suggestion des autorités ecclésiastiques grecques en Amérique [1].

A partir du 2 janvier 1959 la GOYA (*Greek Orthodox Youth of America*) a lancé une campagne qui doit réunir la somme nécessaire pour la construction longtemps souhaitée d'une digne CHAPELLE en style byzantin au séminaire de la Sainte-Croix. La chapelle sera érigée en mémoire de feu l'archevêque Michel, qui a tant fait pour le séminaire [2].

France. — En mars dernier, une traduction russe moderne des quatre Évangiles a été publiée par la Société biblique britannique et étrangère. C'est là le résultat d'un travail de huit ans, fait par une équipe de spécialistes russes sous la direction de l'évêque CASSIEN, recteur de l'Institut de Théologie orthodoxe St-Serge, à Paris. Il y a une dizaine d'années, différents milieux russes de l'émigration avaient constaté que l'ancienne version n'éveillait plus aucun intérêt parmi la jeune génération. Un

1. Cfr *OO* janv. et févr., avec textes de M. le prof. BONIS.
2. Cfr *OO* févr.

comité de revision fut nommé en conséquence, pour épurer le texte des vieilles formes slaves liturgiques, et adapter la version nouvelle aux conclusions généralement reçues par la science biblique actuelle. Sans doute est-ce pour parer à certaines critiques qui se sont élevées contre les premiers essais de la nouvelle traduction que des microfilms des documents ayant servi de base aux traducteurs ont été envoyés à Moscou à l'usage des centres théologiques russes.

Grèce. — Le parlement grec a voté, dans la nuit du 20 au 21 avril, en seconde lecture, une LOI réformant le statut de l'Église orthodoxe grecque et modifiant les rapports entre l'Église et l'État. Une session spéciale de la Commission gouvernementale chargée des affaires ecclésiastiques avait préparé une législation d'urgence à la suite d'un grave conflit qui avait surgi au Saint-Synode. A la réunion ordinaire du 7 avril, la discussion porta sur les nominations de métropolites aux huit sièges depuis longtemps vacants. L'archevêque d'Athènes, Mgr THEOKLITOS, ayant refusé de procéder à ces nominations, sept des douze métropolites qui, avec l'archevêque d'Athènes, forment le synode, se sont réunis à part et ont procédé à des élections pour les sièges de Triphylia, Phthiotide et Larissa. C'était sans précédent dans l'histoire que le Synode ait ainsi continué après que l'Archevêque Président eut levé la séance, et que des décisions aussi graves aient été prises en son absence. Le lendemain 8 avril, le ministre des cultes demanda aux sept évêques de temporiser et de trouver une solution pour remettre de l'ordre dans l'Église, mais la situation demeura telle quelle. Le Gouvernement prévint alors la hiérarchie que, si elle ne trouvait pas elle-même une solution pour le rétablissement du calme, il prendrait des mesures en ce sens. Il décida aussi que la réunion de la hiérarchie en vue de la réforme de la Constitution de l'Église prévue pour le mois d'octobre, aurait lieu au mois de mai. Le 10 avril, le Comité *ad hoc* se réunit. Les sept synodiques de l'opposition se rendirent chez le ministre des cultes pour examiner avec lui les points litigieux. Le ministre leur fit part de la décision du Gouvernement d'intervenir si l'ordre n'était pas rétabli dans l'Église. Insistant sur la légalité

des décisions prises par eux après le départ du Président de l'Assemblée, les évêques demandèrent au ministre de sauvegarder à tout prix dans l'Église la démocratie qui caractérise l'Orthodoxie. Au cours d'une séance au ministère des cultes, on examina l'incident du point de vue légal. Mais il fut très difficile de porter un jugement, étant donné qu'il n'y a pas de règlement écrit et que certains articles formulés manquent de clarté. Si l'on ne peut prendre de décision en l'absence de l'Archevêque Président, remarquaient les sept opposants, le résultat sera que le Président n'aura plus qu'à sortir, interrompant ainsi la séance, chaque fois qu'il pressentira une décision de nature à lui déplaire. Le 11 avril, après l'échec des essais de réconciliation, le Gouvernement intervint en déposant d'urgence par son ministre des cultes, M. VOYATZIS, un projet de loi à la Chambre.

Dans la dernière chronique, nous avions déjà signalé l'énervement du Gouvernement grec devant la lenteur des travaux du synode. Devant la menace de l'intervention de l'État, les deux partis se rapprochèrent, sur quoi l'Archevêque obtint des modifications au projet de loi. Travaillant assidûment, la commission chargée de ce soin mit rapidement sur pied le projet de la nouvelle Constitution ecclésiastique et, le soir même du 11 avril, s'ouvrit à la Chambre la discussion le concernant, conformément au désir exprimé par les représentants de l'Église. Un nouveau mode d'élection prévoyait les conditions suivantes pour être élu évêque :

1) Posséder le diplôme de l'École de théologie de l'Université ;

2) Avoir été ordonné prêtre depuis cinq ans ;

3) Avoit fait dix ans de service exemplaire dans l'Église depuis l'obtention du diplôme, dont cinq années de service comme protosyncelle ou secrétaire de métropolie, ou prédicateur ;

5) Obtenir les suffrages des deux tiers des membres présents au Synode.

Entre-temps, la loi votée permettra au Gouvernement de légiférer par décrets sur plusieurs questions ecclésiastiques, à l'exclusion des questions de doctrine. Ainsi les titulaires des évêchés seront à l'avenir inamovibles, sauf pour les sièges im-

portants d'Athènes, de Thessalonique, de Patras et de Janina. Le nombre des métropolites serait réduit et leurs juridictions réparties plus également.

La Chronique se devait de mentionner ce qui précède, mais on reste perplexe devant la façon indélicate dont la presse et certains périodiques grecs ont critiqué sans retenue la hiérarchie à cette occasion, comme en d'autres occasions récentes encore, antérieurement à celle-ci. Aussi un message du commencement de l'année adressé au peuple grec par la hierarchie a-t-il mis les fidèles fortement en garde contre ceux qui, tout en faisant profession de piété, ne cessent de saper l'autorité de leurs pasteurs [1].

OS du 15 février contient une longue note de la rédaction qui APPUIE la position de la hiérarchie concernant le « SACERDOCE ROYAL » [2]. C'est de droit divin et en vertu du sacrement de l'Ordre que les clercs gouvernent l'Église ; l'Église orthodoxe ne connaît que ce sacerdoce-là. Toute autre explication est inacceptable et « n'est en somme qu'un emprunt inutile à la théologie protestante tout d'abord, et puis à celle toute récente des catholiques romains ».

An de janvier estima au contraire que « la hiérarchie a émis un avis sans avoir étudié, sans même avoir entendu l'opinion théologique proposée, et cela contre le jugement de la majorité des évêques. Ainsi elle se prononça sur une question dont la plupart des métropolites entendaient parler pour la première fois de leur vie » [3].

PALÉOÏMÉROLOGITISME. — Suite à notre chronique précédente nous apprenons par *Kyrix Ekklisias Orthodoxon* que l'évêque

1. Cfr *E* févr.

2. Voir à ce propos *Chronique* 1959, p. 73.

3. L'information selon laquelle le professeur TREMBELAS aurait « reconnu son erreur », information que nous avions ajoutée en note après la rédaction de la dernière Chronique sur la foi de *SŒPI* 12 déc., p. 5 (cfr *Chronique* 1959, p. 73, n. 2), ne correspond pas à la réalité. *En*, 1er déc., termine ainsi son récit : « Finalement la question soulevée fut réglée à la dernière session de la Hiérarchie, après que le professeur Trembelas eut été libéré de toute accusation de fausse doctrine ». M. Trembelas nous a fait parvenir ses mémoires présentés à la hiérarchie dans lesquels il maintient pleinement ses positions, d'ailleurs tout à fait acceptables du point de vue catholique.

paléoïmérologite ANTHIMOS (Charisis) du Pirée, a renié dès son arrestation le paléoïmérologitisme et est retourné à l'Église officielle. Le périodique nommé retrace avec amertume toutes les déceptions que le « mouvement » a éprouvées au cours de ces dernières années de la part des ecclésiastiques théologiens.

E 15 févr. confirme cette nouvelle en publiant *in extenso* une lettre de rétractation datée de Zante, le 9 déc. (avant même l'arrivée au lieu d'exil) et adressée par le moine (*sic*) ANTHIMOS Charisis à l'archevêque d'Athènes et de toute la Grèce, Mgr THEOKLITOS.

A cet égard, il n'est pas sans intérêt de signaler que trois métropolites de l'Église de Grèce sont d'anciens paléoïmérologites qui, devant la persécution, ont renié leur allégeance pour retourner à l'Église officielle.

A la suite d'une demande faite par le Saint-Synode pour savoir si les TÉMOINS DE JÉHOVAH en Grèce avaient droit à la protection constitutionnelle, la Cour suprême grecque a décidé que les Témoins représentaient une croyance connue laquelle serait donc protégée par la loi. Le Saint-Synode a protesté contre ce jugement, estimant que cette décision « favorise les activités antichrétiennes de cette secte » [1].

Japon. — En avril dernier, les anglicans japonais ont célébré leur CENTIÈME ANNIVERSAIRE. Assistaient à la cérémonie l'archevêque anglican de Cantorbéry et le nouvel évêque président de l'Église épiscopalienne aux États-Unis, qui, dans son allocution, a insisté sur l'unité et la catholicité de l'Église.

Le *Russian Orthodox Journal* (USA) de février mentionne qu'il y a 36.000 orthodoxes japonais, avec 68 églises et 70 chapelles (p. 21).

Jérusalem. — La NOUVELLE CHARTE CONSTITUTIONNELLE DU PATRIARCAT GREC ORTHODOXE de Jérusalem, loi n° 17 de l'année 1958 du royaume hachémite de Jordanie, est publiée en traduction grecque dans *Nea Sion*, oct. 1958. Cette publication a été saluée avec satisfaction par la presse religieuse

1. Cfr *SŒPI* 10 et 24 avril.

grecque. Même si toutes les aspirations arabes ne se voient pas entièrement réalisées, une bonne part leur a été faite.

Pays-Bas. — Le 13 mars, est décédé à Utrecht à l'âge de 78 ans, Mgr Engelbert LAGERWEY, évêque vieux-catholique de Deventer. Depuis 1927 il participait activement au mouvement œcuménique et, en 1946, il fut le premier secrétaire du Conseil œcuménique hollandais, qui venait alors de se fonder. Depuis les années de guerre, des relations personnelles le liaient à feu le Cardinal DE JONG, suite des contacts interconfessionnels durant l'occupation. *De Oud Katholiek* du 21 mars consacre quelques pages à ses multiples activités.

L'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, Mgr André RINKEL, a envoyé à *Oud Katholiek* (cfr 21 févr.), une DÉCLARATION à propos du futur concile œcuménique. En cas d'invitation, l'Église vieille-catholique s'entendrait d'abord dûment avec les Églises orthodoxes et anglicanes au sujet de l'attitude à prendre. L'archevêque relève comme important le changement de situation depuis 1870 ; un esprit nouveau et ouvert se manifeste riche d'espoirs. L'article 7 de la Déclaration d'Utrecht de 1889 est rappelé, où apparaît le désir de traiter les divergences existantes dans un esprit irénique. L'épiscopat vieux-catholique, réuni en conférence les 16 et 17 février à Bonn, a fait siennes, pour l'essentiel, ces considérations.

Roumanie. — Sur les arrestations dont il était question à la fin de 1958 on n'a plus rien appris par la suite. En mars a eu lieu une réunion de l'éparchat de l'archidiocèse de Bucarest où le patriarche JUSTINIEN était présent, et d'où il envoya un hommage au président du Conseil des ministres et au Gouvernement.

Sur les NOUVELLES TENDANCES dans la théologie de l'Orthodoxie roumaine, cfr Flaviu POPAN, *Die Neue Richtung der Theologie in der Rumänischen Volksdemokratie* (Rome 1958, *Acta philosophica et theologica*, Societas Academica Daco-Romana).

Suède. — Le 27 avril, à Uppsala, qui fut son siège épiscopal de 1950 à 1958, est décédé à l'âge de 67 ans l'archevêque Yngve

Brilioth, de l'Église de Suède. Le défunt fut le principal collaborateur de l'archevêque Nathan Söderblom pour la préparation de la Conférence *Life and Work* à Lausanne en 1927. Il fut membre du Comité exécutif du Conseil œcuménique des Églises. Au début de sa carrière, il enseigna l'histoire ecclésiastique à l'université d'Uppsala.

L'autorisation a été demandée d'ouvrir un couvent de carmélites à Glumslöv en Suède. Si le gouvernement y consent, le couvent sera le premier dans le pays depuis la Réforme [1]. Les « Nouvelles des Églises des pays nordiques », paraissant à Sigtuna, ont rapporté que le Conseil consultatif suédois est opposé au projet. Toutefois, en cas d'autorisation, le Conseil recommande de mettre comme condition que les moniales deviennent au bout de quelques années citoyennes suédoises, et que « en considération de la liberté personnelle », celles qui auront prononcé des vœux soient libres de quitter leur couvent si elles le désirent, sans risquer de châtiment (*sic*).

Relations interorthodoxes. — Syndesmos, l'organisation internationale de la jeunesse orthodoxe, projette la formation d'une société missionnaire pan-orthodoxe. A la suite d'une assemblée de Syndesmos à Thessalonique en septembre dernier, un « comité exécutif pour la mission à l'étranger » a été formé, avec quartier général provisoire à Athènes. Mlle Sophia Mourouka, membre du secrétariat, a expliqué que les premières tâches de la nouvelle organisation seront : l'étude du travail missionnaire au point de vue historique, la formation de l'opinion publique sur le sujet, et les préoccupations spéciales des Églises orthodoxes en Corée, au Japon et en Ouganda [2].

Conduite par le patriarche Germain, une délégation de l'Église orthodoxe serbe est partie en avril en pèlerinage en Terre-Sainte. Le but était aussi de fortifier les liens qui unissent les Églises orthodoxes et la bonne entente entre les pays visités. Les pèlerins se sont entretenus avec l'archevêque d'Athènes et rendirent

1. Cfr *Id.*, 20 févr., p. 4.
2. Cfr *Id.* 17 avril, p. 6.

ensuite visite aux patriarches d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem et de Constantinople.

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — L'archevêque IAKOVOS, nouveau chef spirituel de l'Église orthodoxe grecque des Amériques du Nord et du Sud, a révélé que, peu avant son départ pour les États-Unis, il avait été reçu en audience par le Pape JEAN XXIII. Il a ajouté que c'est la première fois depuis 350 ans qu'un prélat orthodoxe effectue une telle visite. Commentant longuement cette visite, la presse athénienne la qualifie d'historique. *Ethnos,* journal indépendant, écrit à ce propos : « Le Patriarcat œcuménique a fait un premier pas vers le Saint-Siège, sans que cela signifie d'ailleurs de sa part un changement de principe. L'Église orthodoxe fait simplement preuve de bonne volonté dans la question de l'Union des Églises, bien que l'attitude du Vatican à l'égard du Patriarcat n'ait pas été satisfaisante ces dernières années, par exemple, lors de la destruction des églises grecques de Constantinople en 1955, qui fut ignorée par les dirigeants de l'Église catholique ». Peu après cette visite, la presse annonça que le patriarche avait reçu le délégué apostolique en Turquie, Mgr TESTA. Le grand journal grec *Hi Kathimerini,* sous le titre *Le plus grand problème,* souligne l'importance de ces contacts. « Ces visites, écrit-il, constituent deux manifestations qui préparent le terrain et créent le climat pour un rapprochement des Églises orthodoxe et catholique, rapprochement nécessaire si l'on doit un jour envisager de façon constructive l'union des Églises. Nous nous trouvons maintenant devant une nouvelle situation que nous devons suivre avec attention, car elle est délicate et semée d'écueils ». Dans ces circonstances, *Hi Kathimerini* déplore les difficultés internes que connaît l'Église de Grèce, qui est le principal point d'appui du patriarcat de Constantinople : « Les entretiens entre Constantinople et Rome, et l'évocation au niveau supérieur du problème séculaire de l'union des Églises sont des raisons suffisantes à elles seules pour démontrer la nécessité d'une reconstruction de notre Église »[1].

1. Cfr *La Croix,* 22 avril.

Le Dr. Charles MALIK, grec-orthodoxe du Liban et président de l'Assemblée générale des Nations Unies, a déclaré devant une assemblée de 1200 laïcs catholiques du Texas et de l'Oklahoma que le prochain concile œcuménique pourrait bien être la chose la plus importante du XXe siècle et même de plusieurs siècles [1]. « Le besoin d'œcuménicité est aujourd'hui universel et authentique » a-t-il dit, en ajoutant : « L'Église orthodoxe, vivant à l'Est dans des conditions suffocantes, se demande jusqu'à quand son isolement devra encore durer. Il y a un désir profond au sein de l'Orthodoxie de voir se rétablir les anciens liens d'amitié (*fellowship*) ». Le Dr. Malik estime que devant l'événement capital qu'est le concile, « avec ses possibilités illimitées », les chrétiens ont le devoir de prier comme jamais auparavant afin que « ceux qui ont été baptisés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit et qui aiment le Christ par-dessus toute autre chose, deviennent un seul corps selon sa volonté ».

Ekklisia, organe officiel de l'Église orthodoxe grecque, publie dans son numéro du 15 janvier un éditorial signé par M. Théodose SPERANTSAS et intitulé *De cette manière seulement*. Rappelant l'appel du Pape JEAN XXIII à la communion et à l'unité, l'auteur écrit que « naturellement, son message de paix trouva dans chaque âme orthodoxe un écho de réelle sympathie ». Insistant sur le désir et l'esprit d'unité dans l'Orthodoxie, exprimés dans la vie cultuelle même, il croit bon d'opposer « l'esprit grec » à « l'esprit romain » qui ne serait que terrestre et la source de tous les maux. A titre d'information, il nous semble utile, à partir d'ici, de citer l'auteur :

« Nous pouvons dire sans ambages que, alors que l'Église orthodoxe orientale a conservé et conserve l'enseignement apostolique sans altération ni déformation, exactement tel que nos Pères l'ont reçu des témoins oculaires et serviteurs du Verbe fait chair, le papisme, en tant qu'héritier de l'esprit romain et en échange d'une royauté et d'une puissance terrestres, a modifié et mal interprété la vénérable vérité évangélique et conciliaire.

Il s'ensuit que l'esprit du véritable œcuménisme se trouve exprimé de façon constante dans cette Orthodoxie qui a réuni les con-

1. Cfr le journal *Narod* (Chicago), 14 mars.

ciles œcuméniques et qui demeure indéfectiblement attachée à leurs décisions et à leurs définitions. Dans ces conciles, les dogmes chrétiens furent interprétés et fixés, les organes du gouvernement de l'Église furent déterminés selon l'esprit limpide et libre des Grecs, tandis que, au contraire, l'Église catholique romaine, influencée, comme nous l'avons dit, par l'esprit romain, avança en allant de déviation en déviation jusqu'à ce qu'elle arrive à reconnaître comme infaillible un être humain et à considérer son Chef comme un autre Dieu sur terre, tout comme dans la Rome antique on célébrait l'apothéose du Divin César, *Divus Caesar*. Peu importe si de cette façon l'institution des conciles œcuméniques fût réduite à néant ; peu importe si l'authentique esprit chrétien fût ainsi dénaturé [1].

Cependant, il nous semble oiseux de nous dépenser à présent dans des discussions et des oppositions intempestives. Nous voulons uniquement nous rappeler que jamais la question de l'unité du monde chrétien n'a été aussi brûlante qu'aujourd'hui. Mais cette question doit être posée dans toute sa profondeur, non pas extérieurement mais intérieurement puisqu'il est pleinement entendu, tout d'abord, que l'œuvre rédemptrice du Sauveur visait l'extension de son Église, son Corps mystique, dans le monde entier et ensuite que la plus authentique expression de ce corps est l'Église orthodoxe.

Il y a quelques jours à midi, la radio russe diffusait de nouveaux discours violents contre la religion et le christianisme...

Voilà le language récent du communisme qui se plaît à se présenter comme représentant de la science et qui lutte de toutes ses forces pour convaincre les hommes qu'ils sont à même de fonder leur bonheur sans Dieu et en reniant le Christ.

L'attachement aux erreurs, avec la séparation et l'éloignement l'un de l'autre qu'il entraîne, constituera donc un mal mortel pour la communauté chrétienne.

Voilà pourquoi notre Église orthodoxe reçoit avec joie l'annonce papale. Elle croit que, afin que soit réalisée la volonté de Dieu « sur

1. Trois choses frapperont ici tous ceux qui sont tant soit peu mieux informés : 1° l'incompréhension devant le dogme catholique de l'infaillibilité papale ; 2° la vue simpliste sur l'histoire du schisme ; 3° le préjugé nationaliste : l'esprit grec ne peut être que chrétien. Ce passage est important, car, qu'on le veuille ou non, c'est là la voix de l'Orthodoxie grecque moderne. Mais aussi sous la plume d'un évêque russe nous lisons : « Attribuant aux Papes le droit d'un jugement infaillible, l'Église romaine les a élevés au-dessus des créatures et leur confère un pouvoir divin ». Cfr *Vestnik* des Étudiants russes (Paris), 1959, N° 1, Mgr CASSIEN, art. *Sur la convocation d'un Concile œcuménique*, p. 4.

la terre comme au ciel », il faut que les oppositions ne demeurent pas irréductibles. Elle croit qu'au-delà des différentes confessions chrétiennes se vérifie l'Église œcuménique une dont le but final est le royaume des cieux par la divinisation en Christ de notre nature humaine ainsi que de la nature de tout l'univers.

Les temps sont aujourd'hui en vérité difficiles, plus que difficiles. La manifestation pratique de l'entraide, de la charité et de l'humilité chrétiennes ne doit pas hésiter à reconnaître des erreurs. De cette manière seulement, croyons-nous, se rapprocheront et se reconnaîtront les vrais chrétiens et ceux qui sont possédés du désir d'une élévation spirituelle, désir qui est don du ciel. De cette manière seulement seront réalisées « l'unité de la foi et la communion du saint Esprit » pour lesquelles notre sainte Église prie sans cesse ».

En général on constate pour le Concile un INTÉRÊT TRÈS VIF dans tous les périodiques grecs. Par exemple, *An*, mars, s'inspirant du *T* de Londres, consacre deux pages aux diverses réactions enregistrées. *OO*, après avoir publié dans son numéro de janvier deux commentaires sarcastiques (*Utopie papiste*) sur le message de Noël de S. S. le pape JEAN XXIII, change sensiblement de ton dans le fascicule de février. Tout en maintenant les réserves propres à la position orthodoxe, le périodique fait preuve d'une plus grande ouverture d'esprit dans un article signé V. G. V(ASILIADIS), docteur en théologie et directeur du *OO*. Les points suivants nous semblent intéressants même si nous ne les comprenons pas toujours : Le concile que va convoquer le pape ne peut pas être œcuménique : 1° parce que l'Église d'Occident a réuni, depuis le septième concile œcuménique, treize autres conciles qu'elle appelle œcuméniques alors qu'ils ne sont rien d'autre que des conciles de l'Église catholique romaine ; 2° un concile « œcuménique » n'est pas convoqué par la volonté unilatérale du Pape. Il faut une entente préalable de toutes les Églises, ensuite se tient un prosynode et finalement est convoqué le véritable concile œcuménique [1].

1. L'argument 1° nous échappe, car au moins spéculativement on pourrait concevoir que le prochain Concile, en raison de sa nature, soit reconnu comme le huitième — le chiffre 20 pour le nombre des Conciles est « reçu », il n'est ni de foi ni historiquement certain. Quant à l'argument 2° les Sept Conciles ont-ils été précédés chacun d'un prosynode et encore d'un prosynode obligatoire ?

L'A. continue (nous résumons) : Dans le texte explicatif du désir pontifical seule l'Église de Rome reçoit ce titre, les autres étant réduites au rang de « communautés séparées ». Il ne faut pas répéter l'erreur du 20e concile papiste dit œcuménique (Concile du Vatican), convoqué par le Pape seul, les « communautés séparées » étant seulement invitées à y assister. Son résultat fut le plus grand obstacle à l'union : l'infaillibilité pontificale et la création de l'Église sans pape des vieux-catholiques. En conclusion : aucun concile ne peut être convoqué puisque manquent les deux conditions posées par le Patriarche œcuménique dans son message de Nouvel-An, à savoir : l'égalité et la manifestation en actions d'un sincère désir pour l'union des Églises.

Une note constante dans les commentaires orthodoxes grecs — on l'a vu — est qu'il faut s'unir à cause de la menace communiste. Évidemment, ce n'est pas un motif.

Un article signé D. M. STROUMBOULIS dans *OS*, 28 février, est également caractéristique d'un point de vue qui ressemble à celui du Dr. Vasiliadis : 1° pour être œcuménique un concile doit être réuni par les chefs de toutes les Églises agissant d'un commun accord ; 2° il doit réellement et non seulement symboliquement représenter tous les chrétiens et de toute espèce. Mais, de notre côté, nous demandons : les sept conciles œcuméniques ont-ils réuni ces critères ? Qui les a réunis ? Quels évêques y étaient présents ? combien de Latins, combien de Grecs, combien qui n'étaient pas de l'Empire ? Les critères — tout à fait inédits — proposés par les théologiens grecs suffiraient pour faire appeler les sept conciles, des Conciles de l'Empire romain (= *Οἰκουμένη*) et non du christianisme tout entier [1].

A ATHÈNES s'est constituée une SOCIÉTÉ POUR LA CULTURE ET L'ACTION CHRÉTIENNES dont les membres, catholiques et orthodoxes, s'astreignent à une règle de vie sérieuse et se vouent à la création de bonnes relations entre les deux Églises. Pour la brochure éditée en grec, français et anglais, s'adresser à M. Théodore SARROS, Eleftheriou Venizelou, 18, Amaroussion, Athènes, Grèce.

1. D'autres réactions dans *HK*, N° 7 (mai), *Die griechischen Orthodoxen zur Ankündigung des Konzils durch Papst Johannes XXIII.*

AA du 25 mars publie en première page le sympathique message suivant : « *Apostolos Andreas* souhaite aux frères chrétiens, Arméniens et Occidentaux, de joyeuses Pâques ». (Comme l'on sait, la fête de Pâque orthodoxe se célébra beaucoup plus tard cette année, le 3 mai).

UNE IMPRESSIONNANTE CÉRÉMONIE POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE A ALEXANDRIE. — Les *Nouvelles d'Alexandrie* du 13 février décrivent comme suit une réunion mémorable et neuve :

Sur invitation de S.B. CHRISTOPHOROS II, patriarche grec-orthodoxe d'Alexandrie, le haut clergé de toutes les communautés chrétiennes, ainsi qu'un grand nombre de personnalités appartenant à ces communautés, se sont rendus avec empressement le jeudi 12 février à l'église grecque-orthodoxe de l'Évangélismos, spécialement préparée pour les recevoir.

En face de S.B. Christophoros avait pris place Mgr Jean de Capistran CAYER, Vicaire Apostolique. Tout autour étaient placés les hauts dignitaires des différentes confessions parmi lesquels nous avons remarqué : S.E. Mgr PARTHÉNIOS, Métropolite grec-orthodoxe de Carthage, le T.R. GOMMOS BASILIOS ISHAK, représentant le Très Révérend Gommos Damian Moharraki, Vicaire Patriarcal copte-orthodoxe, l'Archimandrite ZAVEN CHINCHINIAN, Vicaire du Prélat des Arméniens d'Égypte à Alexandrie, M. le Pasteur Charles DUBOIS, pasteur de l'église protestante d'Alexandrie, l'Archimandrite JOSEPH TAWIL, Vicaire Patriarcal grec-catholique, le Très Rév. GOMMOS GABRIEL GHATTAS, Vicaire Patriarcal copte-catholique, Mgr Jean SFEIR, Vicaire Patriarcal maronite, Mgr Georges HAMMAL, Vicaire Patriarcal syriaque-catholique, S.E. Mgr KYPRIANOS, Métropolite de Séleucie grec-orthodoxe, S.E. Mgr VARNAVA, évêque de Maréotis, etc., etc.

Le coup d'œil était magnifique. La vaste église éclairée « a giorno », l'iconostase brillant de tous ses ors, tous les ecclésiastiques avec leurs costumes différents, la nef où étaient assises des personnalités de toutes les communautés, les deux côtés de la nef et le gynécée remplis d'une foule attentive et émue, tout cela composait un spectacle rare. Cette belle réunion commença par la lecture du message du Christ sur l'unité, message contenu dans l'Évangile de Saint Jean ; cette lecture eut lieu en plusieurs langues : en copte, latin, français, arménien, arabe et en grec. Cette universalité de langues sur un thème unique trouva le public international qui était venu assister à la cérémonie. Mais ce sentiment d'unification devait encore être renforcé par les

éloquents et émouvants commentaires qu'allaient en faire les ecclésiastiques qui prirent ensuite la parole. Les fidèles sentirent à ce moment-là une joie profonde à écouter ces différentes exhortations toutes convergentes, bien que provenant d'Églises extérieurement désunies. Leur joie avait commencé déjà à la vue de tous les chefs des confessions assis côte à côte dans une même église. Ce fut vraiment pour tous un regain de foi et d'optimisme. A la suite de tous ces messages, l'assistance fut invitée à une minute de silence pour recueillir tout ce qu'elle a de foi, d'espérance et de confiance en Dieu et pour réciter en commun le *Pater*. La réunion se termina par la bénédiction donnée par Sa Béatitude Christophoros. Les différents membres du clergé s'inclinent devant S.B. Christophoros pour prendre congé et le remercier de sa belle initiative, puis tout le monde s'en va lentement, dans un ordre parfait, emportant de cette réunion une impression inoubliable.

Bien qu'elle durât deux heures pleines et bien que l'on comptât une assistance évaluée à 1500 personnes, la réunion se passa en effet dans un ordre parfait et fut suivie par tous avec un grand intérêt. A la sortie, fait touchant, on se félicitait les uns les autres comme à une sortie de messe de Pâques. Tous avaient été émus jusqu'aux larmes. On voyait dans ce rassemblement de chrétiens de toutes confessions, un début de réalisation de l'unité chrétienne, ce vœu si cher à tout chrétien. Le nom de l'église, « Évangélismos », c'est à dire Annonciation, est certainement symbolique. Puisse en effet cette réunion être la bonne annonce, l'annonce que l'ère des différends et de la désunion a cessé, et qu'une aube nouvelle, celle de l'unité et de la fraternité va commencer [1].

Protestants. — L'évêque PARDUE de Pittsburgh, de l'Église protestante épiscopalienne d'Amérique, a publié une lettre pastorale sur le pape JEAN XXIII et l'unité chrétienne. C'est un appel à la prière. L'évêque, en laissant entendre qu'il attend beaucoup du prochain concile, mentionne trois points à considérer : 1° la nécessité de se mettre en rapport avec les Églises orthodoxes orientales ; 2° l'utilité de prendre contact avec le Conseil œcuménique des Églises pour la préparation du concile ; 3° l'éclaircissement des difficultés provenant du dogme de

1. Cfr *P* 1er mars ; *K* 11 mars, et *Bulletin de la Communauté Grecque-Catholique d'Alexandrie*, sous le titre : *Sous le Signe du Testament d'Amour. Rassemblement Chrétien* (avec les textes des messages), pp. 13-22.

l'infaillibilité papale. L'évêque Pardue n'hésita pas à dire que le pape actuel « pourrait bien être marqué par l'histoire comme le pontife le plus éminent depuis Grégoire le Grand »[1].

Dans d'autres milieux, il est vrai, on ne trouve pas autant de sérénité. Ainsi, dans une déclaration publiée aux États-Unis par l'ASSOCIATION NATIONALE ÉVANGÉLIQUE, celle-ci déplore la divergence des réactions protestantes à l'annonce de la convocation par le pape d'un concile œcuménique. Soulignant que les protestants reconnaissent l'autorité souveraine des Saintes Écritures et la liberté du croyant d'interpréter la Bible à la lumière du Saint-Esprit, la déclaration affirme que « l'attitude favorable des protestants libéraux (!) devant une éventuelle coopération catholico-protestante fait fi de ces grandes acquisitions de la Réformation, et trompe ainsi la grande masse des protestants »[2].

D'autre part, le Rév. John B. SHEERIN, rédacteur du périodique américain *The Catholic World*, pense que « la guerre froide » entre les deux groupes confessionnels commence à s'atténuer. « Il existe entre nous de profondes divergences qu'il serait ridicule d'ignorer, a dit l'orateur dans une allocution, mais nous pouvons du moins en discuter sur un plan qui nous est commun, celui de la foi dans le Christ, notre Sauveur ». Le concile œcuménique proposé, a-t-il ajouté, est « une initiative qui donnera lieu à l'événement le plus marquant de ce siécle ». Le Père Sheerin, qui fut observateur officieux à la Conférence nord-américaine de *Faith and Order* à Oberlin, Ohio, en 1957, a ajouté qu'il est normal que les catholiques s'intéressent à ce qui se passe dans le monde protestant, étant donné les multiples points communs[3].

QUELQUES ARTICLES. — Dans *Catholica* (désormais éditée par l'Institut Johann-Adam Möhler, Paderborn) nº 1, 1958, Heinrich BACHT, *Die Rolle der Tradition in der Kanonbildung*, pp. 16-37 ; Friedrich KEMPF, *Die katholische Lehre von der Gewalt der Kirche über das Zeitliche in ihrer geschichtlichen Entwicklung seit dem Investiturstreit* (pp. 50-66). Dans nº 2, 1959, Yves M.-J. CONGAR, *Konfes-*

1. Cfr *LC* 15 mars, p. 8.
2. Cfr *SŒPI* 27 févr., p. 3.
3. Cfr *Id.* 26 mars, p. 4.

sionelle Auseinandersetzung im Zeichen des Ökumenismus, (pp. 81-104) ; Karl RAHNER, *Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles nach dem katholischen Bekenntnis im Gegenüber zum evangelisch-lutherischen Bekenntnis*, pp. 105-128.

Una Sancta (Meisingen /Niederaltaich), mai 1959, contient plusieurs contributions substantielles d'auteurs catholiques et protestants : W. HAMMER (évang.) *Gebet für die Einheit der Christenheit* ; K. B. RITTER (évang.) *Zur Lehre vom opus operatum* ; O. KARRER (cath.) *Das kirchliche Amt in katholischer Sicht* ; W. RICHTER (évang.) *Apostolische Sukzession und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands* ; M. KÜHN (évang.) *Natur und Gnade als innerkatholisches und als kontroverstheologisches Problem* ; K. RAHNER (cathol.) *Natur und Gnade nach der Lehre der katholischen Kirche*. — Le Dr. Fr. THIJSSEN (cath.) ajoute à cette série d'articles une importante étude sous le titre *Sakramente und Amt bei den nichtkatholischen Christen*, comme essai de réponse aux cinq questions du pasteur Hans ASMUSSEN. C'est le fruit d'une longue expérience dans le domaine du dialogue œcuménique.

Herder Korrespondenz, mai. pp. 397-401, *Zur evangelischen Ethik des Politischen*.

Jacques ELLUL, *L'attitude chrétienne envers le droit*, dans *Foi et Vie*, janv.-févr. 1959, pp. 32-43.

Dans *DC*, 15 mars, *Tolérance et intolérance religieuse*, Conférence du Cardinal LERCARO, de Bologne (col. 335-348).

Taito A. KANTONEN. *Konfessionskirchen und ökumenische Bewegung*, dans *Ökumenische Rundschau*, janv. p. 3-14.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Les Églises monophysites*. — Le Patriarche grec-orthodoxe d'Alexandrie, Mgr CHRISTOPHOROS, a, dans son discours de nouvel an, fait une nouvelle allusion aux tendances de RAPPROCHEMENT entre les anciennes Églises orientales monophysites et l'Orthodoxie byzantine. L'Église orthodoxe russe, de son côté, a récemment envoyé en Éthiopie une délégation qui, pendant un mois, s'est mise au courant de la vie de l'Église éthiopienne, en visitant de nombreux monastères et paroisses (cfr *ŽMP* 1959, nº 4, pp. 70-77).

Ajoutons ici qu'au cours de sa récente visite en Égypte, S. B. Mar IGNATIOS JACOUB III, patriarche jacobite d'Antioche, a manifesté à plusieurs reprises sa ferme volonté de promouvoir l'union des deux branches de l'Église monophysite, la syrienne

et la copte. A une autre occasion, il a même élargi les perspectives d'union à l'Église arménienne : « une sainte union fédérale doit grouper les trois Églises orthodoxes (*sic*) d'Alexandrie, d'Antioche et d'Arménie... L'union entre les deux Églises d'Antioche et d'Alexandrie a été une réalité historique absolument certaine dans le combat livré pour abattre l'hérésie de Nestorius » [1].

Anglicans. — Après la récente signature d'un accord entre le Royaume-Uni, la Grèce et la Turquie, l'archevêque MAKARIOS, chef de l'Église orthodoxe grecque de l'île de Chypre, a rendu visite à l'archevêque Geoffrey FISHER, de Cantorbéry. Cette visite a été considérée de part et d'autre comme une occasion de renouer des relations amicales entre l'Église anglicane et l'Église orthodoxe de Chypre [2].

Dans *The Greek Orthodox Theological Review* (Brookline, Mass.) été 1958, un article du T. R. P. Jérôme COTSONIS, *The Validity of the Anglican Orders according to the Canon Law of the Orthodox Church*, (pp. 44-65).

Dans *ŽMP* 1959, N° 3 (mars) pp. 73-80, N. USPENSKIJ, *La Conférence de Lambeth 1958.*

Dans *Sobornost*, printemps 1959, William THOMPSON, *August in Moscow*, pp. 619-624 ; Mark TWEEDY, *The Russian Church Today*, pp. 624-630; AN ANGLICAN ORDINAND, *Report of a Visit to Jugoslavia*, pp. 630-635. (Ce même numéro de l'organe du *Fellowship of St. Alban and St. Sergius* contient une note du Dr. N. ZERNOV sur les 30 années d'existence de cette association anglo-orthodoxe, fondée en 1928).

ANGLICANS ET VIEUX-CATHOLIQUES. — Notons les textes suivants : Dans *Faith and Unity*, printemps 1959, *The Catholic Church and Inter-Communion*, par l'archevêque vieux-catholique d'Utrecht, Mgr Andreas RINKEL (pp 9-16).

Dans *IKZ*, janv-mars 1959, un ÉCHANGE DE CORRESPONDANCE entre Mgr RINKEL, exposant ses doutes au sujet de l'Église de l'Inde du Sud, et l'archevêque anglican de Cantorbéry (pp. 1-15).

1. Cfr *POC* janv.-mars 1959, pp. 70-71.
2. Cfr *SŒPI* 6 mars, p. 5.

MOUVEMENT OECUMÉNIQUE.

L'Ecumenical Review d'avril 1959 comporte : ÉVÊQUE DE CHELMSFORD : *Lambeth and Christian Unity* où le Dr. Allison, président de la Commission pour l'Unité de l'Église à Lambeth 1958, commente à titre personnel les résolutions de la Conférence et les articles parus à ce sujet dans *ER* de janvier. — KEITH R. BRIDSTON, *The Future of Faith and Order.* Le secrétaire exécutif du Département de *F. and O.* passe en revue les questions assez brûlantes posées par l'*Interim Report* de juillet 1958 au COE sur l'avenir de cette institution A noter que le rapport souligne de façon positive les relations avec les catholiques romains. — CANON E.R. WICKHAM, *The Encounter of the Christian Faith and modern Technicological Society.* L'article souligne les facteurs de la société industrielle moderne qui doivent orienter le travail de l'Église contemporaine.

La suite des contributions a trait à l'Orient et à l'Extrême-Orient. PAUL D. DEVANANDAM, *Caste, the Christian and the Nation in India To-Day* (historique de la question et répercussion de l'évolution sociologique récente sur l'évangélisation). — HANS J. IWAND, *The Ecumenical Contribution of the Churches in Eastern Europe* : notes rapides à la suite de voyages : le conflit idéologique, facteur d'authenticité religieuse et occasion de rapprochements entre les Confessions. — VASIL T. ISTAVRIDIS, *The Work of Germanos Stenopoulos in the Field of Inter-Orthodox and Inter-Christian Relations* (il s'agit de feu le métropolite GERMANOS de Thyatire). — K. PHILIPOS, *The Malabar Church : South India* : commentaire enthousiaste sur la fin du schisme dans l'Église syrienne jacobite survenu en déc. 1958 ; état actuel de cette Église, nouvelles perspectives pour l'unité chrétienne en Inde du Sud.

A noter dans l'*Ecumenical Chronicle* la déclaration de la Conférence de la Rhodésie du Nord sur les changements sociaux rapides, puis un commentaire de la commission théologique de la CSI sur la déclaration de Toronto (rappelant à l'attention du COE l'urgence de la question de l'Unité en fonction de la Mission

et les diverses possibilités qui s'offrent au Conseil pour favoriser à titre d'intermédiaire les plans d'union).

Enfin un rapport de la 3e commission de la Conférence de Nyborg sur la contribution de l'Orthodoxie orientale à la culture européenne. Le *World Council Diary* débute par une brève nécrologie de l'évêque BERGGRAV, puis traite de la récente réunion du Comité exécutif (annonce du Concile par Jean XXIII, préparation de la 3e assemblée et de la réunion du comité Central à Rhodes) et enfin de la Conférence des Églises européennes à Nyborg en janvier 1959.

La Bibliographie comporte entre autres une douzaine d'ouvrages de tendances diverses traitant d'ecclésiologie et un très long compte rendu assez positif du livre de KÜNG sur la Justification.

Après la session du COMITÉ EXÉCUTIF du COE de février on communiqua que des plans sont établis en vue de la première importante conférence qu'un des organes consultatifs du COE tiendra en Amérique latine. Il s'agit de la session d'hiver du comité exécutif qui aura lieu à BUENOS-AIRES, du 8 au 12 février 1960.

Bien qu'aucune réponse officielle n'ait encore été reçue du PATRIARCAT DE MOSCOU au sujet des propositions faites en août dernier à Utrecht, lors de la première rencontre de représentants du Patriarcat russe et du Conseil œcuménique, on s'attend à ce que des observateurs de l'Église orthodoxe russe assistent à la prochaine session du COMITÉ CENTRAL du COE, au mois d'août à l'île de RHODES.

On apprit également que la majorité des réponses reçues par le CONSEIL INTERNATIONAL DES MISSIONS et par le COE au sujet de la fusion de ces deux organismes, est favorable à cette intégration et qu'aucune modification importante n'a été suggérée [1].

La session 1958/59 des cours de formation œcuménique de l'Institut de BOSSEY a donné la plus grande place à l'étude du monde catholique romain, sous la direction de maîtres catholiques. Dans son discours de fin de semestre, le directeur de l'Ins-

1. Cfr *World Council of Churches Information*, 14 févr.

titut, le Dr. H. H. WOLF paila de l'attente pleine d'espoir qu'avaient fait naître chez nombre de chrétiens la rencontre de l'été dernier entre représentants du Patriarcat de Moscou et du Conseil œcuménique des Églises, ainsi que l'annonce faite en janvier par le pape JEAN XXIII de son intention de convoquer un concile œcuménique [1].

10 mai 1959.

1. Cfr *SŒPI* 20 févr., p. 7. — Signalons encore les articles suivants : Ignacio RIUDOR, S. J. : *¿Optimismo o pesimismo por los resultados del movimento unionista? A los diez años de la primera Asamblea del Consejo Ecuménico, Amsterdam 1948*, dans *Estudios Eclesiásticos* (Madrid), janv.-mars 1959, pp. 7-37.

Fr George HABRA : *The Sources of the Doctrine of Gregory Palamas*, dans *The Eastern Churches Quarterly*, 1958, N° 6 et 7 ; 1959, N° 8.

A. M. AMMANN, S. J. : *Über das Gebet für die Wiedervereinigung der Kirchen* (Correspondance du baron Auguste de Haxthausen avec le métropolite Philarète et Monsieur André Mouraviev), dans *Orientalia Christiana Periodica*, 1958, N° II-IV ; 1959, N° I-II.

Notes et documents

I. Le problème œcuménique en Amérique latine

Le drame de la séparation des chrétiens, resté longtemps en dehors de l'horizon de l'Amérique latine, vient de s'y révéler, ces dernières années, avec une acuité telle que toutes les confessions chrétiennes s'en sont alarmées. Comme il fallait s'y attendre, c'est sur le plan des missions que ce drame a éclaté. Il présente ici un aspect nouveau : l'Amérique latine, en effet, n'est pas un pays de mission comme le sont l'Afrique ou l'Asie ; elle a reçu l'Évangile il y a environ 400 ans et représente numériquement aujourd'hui le tiers de l'Église catholique, 170 millions de fidèles répartis en 485 diocèses.

La situation y est cependant fort complexe. Dans une série d'articles remarquables [1], le P. Paulus Gordan, moine de Beuron, nous en donne un tableau saisissant. L'Église se trouve en face de difficultés provenant à la fois des questions politiques, nationales, sociales, culturelles et confessionnelles. Toutes les crises que l'Europe a dû surmonter successivement, l'Amérique latine doit les affronter simultanément ; situation d'autant plus grave que depuis les mouvements d'émancipation ce continent se caractérise par « une anémie culturelle et religieuse » dont on commence tout juste à arrêter les effets. La hiérarchie catholique n'était souvent plus qu'un rouage d'un État animé par les principes de la franc-maçonnerie et si « elle portait la chaîne dorée du prestige extérieur, toute activité réelle et efficace était paralysée ». Et le P. Gordan de donner l'exemple du Brésil qui, « jusqu'en 1889 ne comptait que huit évêchés, parce que le gouvernement ne tenait pas à augmenter le nombre des évêques, ceux-ci étant, selon la Constitution, membres du Conseil d'État » [2]. Cette situation aurait pu trouver son équilibre si le Brésil n'avait pas été en pleine crise de croissance ; on a pu dire de lui qu'il

1. *Die Kirche in Lateinamerika* dans *Wort und Wahrheit*, 12 (1957) pp. 405-420 ; 590-602 ; 735-748 ; — voir aussi la littérature citée dans la Chronique religieuse d'*Irénikon*, 32 (1959) p. 67.
2. P. Gordan, *l. c.*, p. 408.

était « la Chine américaine » : comptant 17 millions en 1889, 41 millions en 1940, il atteint, en 1955, 58 millions et dépassera, en 1980, les 100 millions d'habitants. Malheureusement la forme du gouvernement et sa tendance à l'industrialisation à outrance, loin d'apporter les remèdes appropriés, ont provoqué une différence sociale et économique entre la population rurale et ouvrière d'une part et la classe possédante et dirigeante de l'autre. « Il n'est pas surprenant que l'Église, tout comme les institutions d'État, ait été submergée par l'évolution démographique et sociale du pays. Le Brésil compte 130 évêchés et diocèses, mais ce réseau n'est pas suffisamment resserré pour disposer organiquement les masses et en faire des chrétiens responsables... Les classes dominantes sont en majeure partie émancipées de toute influence ecclésiastique... Aussi l'Église se voit-elle limitée à une couche bien mince de la population sur laquelle elle compte cependant pour son recrutement sacerdotal et religieux... Telle est l'explication du manque de prêtres dans le plus vaste de tous les pays catholiques. Il ne suffit pas de citer le chiffre de 7.000 prêtres pour 58 millions de catholiques; qu'on se représente concrètement un diocèse — un entre beaucoup — avec une superficie de 30.000 kilomètres carrés (plus grand que la Belgique) et 200.000 fidèles dispersés et presque sans moyens de communication, avec un évêque et onze prêtres ; aussi bien est-il stupéfiant d'entendre, de la bouche même de cet évêque, cette déclaration que la foi de son troupeau serait restée relativement intacte »[1]. Les chiffres officiels donnés récemment pour l'ensemble sud-américain sont éloquents : pratique religieuse : 3,5% pour les hommes et 9,5% pour les femmes ; 32.000 prêtres pour 170 millions de catholiques ; le tiers des enfants ne font pas leur première communion ; la moitié des catholiques meurent sans sacrements. Il y a là, selon la parole de S. S. Pie XII « un danger mortel pour l'existence de l'Église catholique ».

Aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir beaucoup de Sud-Américains chercher ailleurs une compensation religieuse.

1. *Spiritisme.* — Un des phénomènes les plus curieux est celui de la vogue du spiritisme sous différentes formes, syncrétisme entre le christianisme, le spiritisme d'Allan Kardec et des traditions religieuses indigènes et africaines[2].

1. P. GORDAN, *l. c.*, p. 412.

2. Th. Henrique MAURER, *The Significance of Spiritism in Latin America*, dans *Student World*, 51 (1958), pp. 356-361.

« Les évêques du Brésil ont signé en 1953 une lettre collective condamnant le spiritisme propagé par une fédération puissante, disposant de nombreuses maisons d'éditions, donnant des émissions radiophoniques sur 74 antennes, possédant dans la seule São Paulo 17 journaux, des instituts sociaux, 357 écoles, 243 bibliothèques, 41 hôpitaux, 21 asiles. Les lieux de réunions sont étonnamment nombreux : dans une ville de 182.000 habitants des environs de Rio il n'y en a pas moins de 2.000, alors qu'on n'y compte qu'un seul prêtre catholique et trois églises protestantes... Les adeptes n'en sont pas seulement les noirs ou métis, mais toutes les classes de la société et particulièrement l'armée. On a donné à cette pratique une forme patriotique d'un christianisme authentiquement afro-indo-brésilien » [1].

2. *Protestantisme.* — On constate en outre une étonnante et efficace infiltration protestante. De 20.000 qu'ils étaient en 1914, les protestants sont maintenant à 5 millions passés ; les 944 missionnaires de 1938 sont aujourd'hui 10.000. Le P. Damboriena croit même qu'il faudrait majorer ce dernier chiffre tant on craindrait de livrer les données exactes [2].

« Il est connu, écrit le P. Gordan, que l'infiltration protestante se fait par les missionnaires venus de Chine et rendus ainsi disponibles. Leur assaut se donne sur deux fronts : celui de la population urbaine et celui du prolétariat ouvrier et paysan. Peu lié aux Églises protestantes établies en Amérique latine, ce mouvement missionnaire est soutenu par les protestants des États-Unis. Animés d'un zèle apostolique qui va jusqu'à l'héroïsme, ces missionnaires prêchent l'Évangile à une population dont les pratiques naïves d'un christianisme aux formes surannées sont, aux yeux des nouveaux arrivants, de l'idolâtrie. Le protestantisme vit de l'absence tragique de l'Église catholique. Les méthodes missionnaires flexibles s'adaptent avec une adresse et une efficacité extraordinaires à toutes les situations et leurs prosélytes, conscients d'être une élite, deviennent des éléments actifs de combat. D'autre part, le succès des sectes protestantes s'explique par le fait que leurs fidèles trouvent une vie communautaire compacte et la possibilité d'une participation au culte active et responsable. En plus d'un endroit, l'Église catholique se voit reléguée dans la défensive et ne trouve pas de

1. P. GORDAN, *l. c.*, p. 415.
2. Pr. DAMBORIENA, S. J., *Protestantisme latino-américain* dans *Nouv. Rev. théol.*, 80 (1958) pp. 944-965 et 1062-1076.

défenseurs »[1]. Les espoirs protestants sont très grands. Le prédicateur baptiste Billy Graham, après une tournée en Amérique latine, a déclaré : « Le Brésil deviendra un pays à prédominance protestante d'ici vingt ans... et grâce au *leadership* vigoureux des protestants, il sera bientôt le pays dominant de l'Amérique latine »[2].

L'intérêt protestant pour l'Amérique ibérique ne date pas d'aujourd'hui. Déjà au congrès missionnaire d'Edimbourg de 1910, si important pour le mouvement œcuménique, des missionnaires américains ont voulu que cette partie de leur continent soit déclarée pays de mission. Les luthériens et les anglicans — il est intéressant de le relever — s'y étaient alors opposés. Cependant, dès 1914 les sociétés missionnaires américaines l'érigèrent en pays de mission et y tinrent plusieurs congrès. Jusqu'alors les groupes protestants étaient surtout composés d'étrangers émigrés formant des communautés luthériennes, méthodistes, anglicanes plutôt repliées sur elles-mêmes. Les premières tentatives missionnaires vinrent de l'extérieur, d'Amérique du Nord, et avant tout des multiples sectes. Les résultats furent remarqués au Congrès de Madras 1938, où, sous l'impulsion de plusieurs personnalités dont John Mc Kay[3], l'un des grands apôtres de l'Amérique latine, une action missionnaire sur grande échelle fut décidée ; elle allait être efficacement aidée par le retrait de Chine d'un immense personnel missionnaire.

3. *Églises protestantes et sectes.* — Il est très important de se rendre compte de ce que ces protestants ne forment nullement un bloc homogène. Il faut distinguer très nettement les vieilles Églises anglicane, luthérienne, épiscopalienne, méthodiste de ces groupements considérés par les adeptes mêmes de ces Églises comme des sectes : mormons, témoins de Jéhovah, Pentecôtistes etc.. tenues quelque peu à l'écart par les premières, lesquelles sont membres du Conseil œcuménique. En Colombie, par exemple, la Confédération Évangélique CEDEC ne groupe que 17 sectes — aucune grande Église — sur les 36 dénominations présentes en ce pays. Comme on pouvait s'y attendre, l'action des sectes a réveillé les Églises protestantes traditionnelles qui participent maintenant au mouvement missionnaire. Elles s'attribuent même un rôle spécial, celui de tenir la voie moyenne entre le catholicisme et les sectes.

1. P. Gordan, *l. c.*, p. 415.
2. *ICI*, n° 70 (14 avril 1958), p. 10.
3. Voir son livre : *Latin America to-day*, 1941.

Le *Lutherische Weltbund* a créé, lors de son assemblée plénière de Hanovre 1952, un comité pour l'Amérique latine « pour s'affirmer en face des catholiques agressifs (Colombie) et lutter contre les sectes » [1], et les séminaires destinés à la Diaspora et aux missions voient s'ouvrir devant eux, en ces pays, un « immense champ d'action » [2]. Au Brésil, la *Confederacao Evangelica* groupe depuis 1920 presbytériens, méthodistes, épiscopaliens et réformés [3]. Ces dénominations craignent en effet que le zèle intempestif déployé par les sectes ne nuise à l'œcuménisme. « Si les vraies forces œcuméniques, a-t-on écrit récemment, ne parviennent pas à promouvoir un véritable esprit œcuménique, l'Amérique latine aura dans le monde une influence marxiste et léniniste » [4]. Les sectes n'apporteraient qu'un message chrétien falsifié qui se transformerait bien facilement en doctrine subversive.

4. *Protestants et catholiques.* — Aussi l'appréciation de l'attitude de l'Église catholique est-elle plus nuancée parmi les membres des vieilles Églises que dans les sectes. Le cas le plus frappant est celui de la Colombie, que l'évêque méthodiste argentin Sante Barbieri, un des actuels présidents du Conseil œcuménique des Églises, considère comme une exception [5]. On sait en effet, qu'en Colombie, la collision entre protestants et catholiques a été des plus violentes. L'Église catholique y est une puissance officielle ; elle possède par concordat le monopole des missions ; ses initiatives y sont plus vivantes qu'ailleurs. En outre, les problèmes politiques sont mêlés aux différences confessionnelles ; anti-américanisme de plus en plus grandissant, guerre civile de 1948-1953 entre conservateurs et libéraux [6]. « C'est à partir de cette situation qu'on peut comprendre pourquoi la Colombie s'insurge officiellement et parfois avec une violence spontanée contre l'infiltration protestante. Il ne s'agit pas uniquement du fait que certaines sectes, prenant parti dans la lutte politique et courant ainsi le risque d'être victimes d'une répression sanglante, n'aient pas le droit de se proclamer martyres devant

1. Th. WERNER, *Neue Wege der Diaspora-Arbeit*, dans *ELK*, 13 (1959), nº 1, pp. 7-8.
2. *Ibid.*
3. G. GROTTKE, *Kirchliche Rundfunkarbeit in Brasilien*, *ELK*, 13 (1959) nº 1, p. 7.
4. B. MORAES, *The Tremendous Importance of Ecumenism in Latin America*, *ER*, 10 (1958) pp. 182-186 et *HK*, 13, (1958) pp. 2-6.
5. *SOEPI*, du 24.2.1956.
6. *Kolumbien und die Protestanten*, *HK*, 11 (1957) pp. 231-236.

la face du monde, mais bien plutôt du fait que la Colombie se considère comme pays catholique et n'éprouve pas le besoin d'autres prédicateurs de l'Évangile [1] ».

5. *Réveil catholique.* — Devant cette situation nouvelle fort complexe, l'Église catholique fait des efforts immenses pour réagir. Il ne lui suffit pas de s'opposer aux confessions issues de la Réforme, mais bien d'opérer sur elle-même une réforme radicale. Depuis près de cinq ans, un travail positif a été accompli. Tout l'épiscopat des 27 États de l'Amérique latine s'est groupé en un conseil, le CELAM (Conseil épiscopal latino-américain) qui tient chaque année ses assises et comprend un Secrétariat général permanent à Bogota avec cinq sous-secrétariats. L'Église doit d'abord se connaître elle-même avant d'apporter des mesures de solution aux problèmes fondamentaux. Le problème vital reste celui du manque de prêtres malgré l'aide étrangère. Mais il y a aussi la nécessité de se libérer du cadre étroit du passé qui, en bien des cas, n'est qu'un obstacle. Le P. Gordan constate que : « l'Église n'a pratiquement rien à attendre de l'État, ni rien à en craindre. La hiérarchie devrait apprendre à être plus indépendante vis-à-vis d'une certaine mystique nationale et avoir un plus grand courage civil pour témoigner en faveur des véritables intérêts du peuple... au lieu d'être un objet décoratif auprès d'un gouvernement antireligieux. Les prêtres devraient être libres pour une action missionnaire et pouvoir se reposer, pour tout travail non spécifiquement sacerdotal, sur des laïcs bien formés. Il faut combattre un cléricalisme mal compris hérité d'Espagne et une apologétique de méfiance vis-à-vis de laïcs née d'une interprétation erronée du sacerdoce universel » [2].

« Le catholicisme de 1958, écrit le P. Damboriena, n'est pas celui d'il y a cinquante ans. Les diocèses se sont multipliés ; les renforts de personnel arrivent ; on ouvre de nombreux séminaires et le nombre d'organisations religieuses croît. Le laïcat même commence dans beaucoup de républiques à prendre conscience de son rôle dans la défense des intérêts de l'Église... On éduque le peuple dans la fierté de sa propre foi et la solidité de son fondement... on délimite les positions et ainsi le catholique sud-américain court moins le danger d'être entraîné par les faciles promesses d'un christianisme commode ». L'Église a toujours été convaincue qu'aucun genre de défense ne pourra remplacer l'enseignement positif du christianisme

1. P. Gordan, *l. c.*, p. 743.
2. P. Gordan, *l. c.*, p. 744.

et que cela doit représenter l'effort principal de ses catéchistes et de ses prêtres »[1].

C'est ce même souci de renouveau religieux que manifeste la lettre d'un curé en Bolivie répondant à la revue *Trento* du séminaire de Morelia qui préconise parmi les remèdes « d'utiliser l'argument patriotique, le protestantisme apparaissant très souvent comme un facteur de destruction de la culture latine traditionnelle et comme un instrument de l'impérialisme étranger »[2]. « Le vrai remède à l'expansion protestante en Amérique latine, dit la lettre, c'est précisément de lutter contre un catholicisme qui se veut traditionnel, lié à des coutumes, à des traditions nationales et à une certaine civilisation latine. Le vrai remède c'est d'insister constamment sur le fait que le catholicisme n'est pas quelque chose qui va de soi, qu'un Bolivien un Argentin ou un Colombien, parce qu'ils sont nés dans tel pays, n'en sont pas pour autant évidemment catholiques... Il y a trop de gens, et jusque parmi les plus influents, qui considèrent le protestantisme avec un souverain mépris et qui croient ou font croire que le protestantisme ne reçoit que le rebut des catholiques. C'est absolument inexact. A part certaines sectes d'ailleurs combattues par les luthériens, les conversions s'opèrent parmi les meilleurs éléments. Il faut avoir le courage de le constater. Accepter ce fait, c'est refuser du même coup une attitude négative et souvent peu charitable. La propagande antiprotestante se borne, la plupart du temps, à un dénigrement facile qui ne touche en rien les protestants, qui met à l'aise la couche la moins intéressante des catholiques et ne répond aucunement aux problèmes réels que se posent les gens les plus sérieux et les plus exigeants »[3].

6. *Perspectives nouvelles.* — Une remarque fort judicieuse nous fera comprendre combien il est nécessaire que le catholicisme sud-américain trouve ses voies propres en harmonie avec le génie de ses différents peuples : « Il est à remarquer qu'aucun des grands ordres monastiques n'a participé à l'action missionnaire : pas de méthode missionnaire basée sur la *stabilitas loci ;* l'action missionnaire en Amérique latine, si elle ne manquait ni de respect, ni du souci et du sens héroïque du sacrifice pour la valeur des âmes, manquait de compréhension et d'amour pour le substrat naturel et humain de celles-ci. L'évangélisation demeura superficielle... liée

1. Pr. DAMBORIENA, *l. c.*, p. 1073.
2. *ICI*, nº 67 (1 mars 1958), p. 25.
3. *ICI*, nº 90 (15 février 1959), p. 26.

aux formes de puissance institutionnelle, ce qui équivaut à l'impuissance »[1].

Aussi les moyens de renouveau employés par les catholiques ne sont-ils pas un simple mimétisme de ce qui fait le succès protestant, mais une tentative loyale de donner au peuple une forme propre de christianisme catholique. Donnant l'exemple de la liturgie, le P. Gordan déclare : « Pour le rendre à une vie religieuse intense, il faudrait rapprocher le peuple d'une liturgie rendue populaire et propre à lui permettre d'exprimer sa religiosité native. Toute audace qui y mène devrait non seulement être permise, mais encouragée et exigée. Ce n'est que de cette manière que le sentiment religieux du peuple brésilien, insatisfait, malade et dévié vers l'erreur, pourrait se purifier et s'extérioriser en une religion véritable. Le Brésil pourrait être l'exemple du renouveau culturel et donner providentiellement la solution à un problème qui surgit en maints endroits de l'Église universelle »[2]. Un tel renouveau permettrait d'équilibrer sainement le culte des saints et de la Vierge, dont les expressions actuelles sont pour les protestants un scandale justifiant leur action missionnaire et donnant un jeu facile au spiritisme et autres superstitions.

N'est-ce pas dans un sens analogue que peuvent se comprendre l'existence et l'action du CELAM, groupant naturellement l'ensemble de l'Amérique latine en une sorte de patriarcat et dont le secrétariat forme comme le synode permanent ? Le discours de S. S. Jean XXIII, prononcé à la clôture de la troisième réunion du CELAM tenue à Rome en novembre dernier, est un appel au rôle et à la responsabilité de tout l'épiscopat et de toute l'Église de l'Amérique latine : « C'est à vous, vénérables Frères, a dit le Saint-Père, et en vos personnes nous comprenons tout le cher épiscopat de l'Amérique latine, c'est à vous qu'incombe la responsabilité de faire en sorte que tout cela devienne une heureuse réalité ; c'est vous que l'Esprit-Saint, par décision du siège apostolique, a désignés pour diriger la sainte Église de Dieu, chacun dans son diocèse respectif... On sait que l'Église — instruite par l'expérience des siècles — préfère laisser à ses fils et aux organisations qui fleurissent dans son sein, en respectant toujours les raisons de l'autorité hiérarchique établie par Dieu lui-même ainsi que le principe de l'autorité ecclésiastique, cette liberté raisonnable de mouvement qui, même au sein de la société humaine, est une source de riches énergies et initiatives »[3].

1. P. GORDAN, *l. c.*, p. 736.
2. P. GORDAN, *l. c.* p. 419.
3. DC, 7 décembre 1958.

Un tel mouvement de renouveau ouvrira-t-il l'Église catholique d'Amérique latine, que les protestants jugent si souvent « intolérante, exclusive et unilatérale » au véritable esprit biblique et œcuménique ? Si, comme nous le disions au début, l'Amérique latine doit affronter simultanément toutes les crises surmontées successivement par l'Europe, il faut espérer que l'Église rejoindra également en une étape, et quel que soit le prix de ce généreux effort, le point de rencontre où sont arrivées aujourd'hui, dans nos pays plus avancés, les diverses confessions chrétiennes. D'où l'importance capitale de s'initier au mouvement de rapprochement et à la prière pour l'unité chrétienne dans ces régions où la division est ressentie avec un particulière acuité, un peu comme elle l'était chez nous il y a quatre siècles.

Souhaitons que la session d'hiver du Comité exécutif du Conseil œcuménique des Églises, qui se tiendra à Buenos-Ayres en 1960, puisse être l'occasion de contacts en ce sens.

D. N. E.

II. Dialogue sur l'« Orthodoxie occidentale »

M. le Prof. Zander, de l'Institut théologique orthodoxe St-Serge à Paris, nous a envoyé la lettre ci-après, concernant l'article paru ici-même sur sa brochure intitulée *L'Orthodoxie occidentale* (*Irénikon*, 1958, pp. 308-334). Comme cette lettre veut être l'amorce d'un dialogue œcuménique, c'est avec plaisir que nous la publions. Nous la faisons suivre des remarques qu'il a nous a paru utile de lui consacrer.

Cher et Révérend Père,

Je vous suis sincèrement reconnaissant pour l'attention que vous avez témoignée envers mon étude sur *L'Orthodoxie Occidentale* en lui consacrant tout un article dans le n° du 3e trimestre 1958 de l'*Irénikon*.

Je l'ai lu et je l'ai étudié avec grand intérêt et grand profit, tout en éprouvant une joie sincère, car j'y vois un dialogue œcuménique qui tend à éclaircir les problèmes et non à « confondre l'adversaire »[1].

1. C'est la fausse interprétation qui a été donnée à votre article par le chroniqueur de la *Herder Korrespondenz*, pour lequel votre analyse est

Je me permets donc de saisir cette occasion pour continuer cette conversation que je voudrais mettre sous le signe des belles paroles du Père M. Villain dans son nouveau livre sur l'Œcuménisme : « Un dialogue œcuménique n'est pas un plaidoyer *pro domo* où chacun s'acharne de démontrer qu'il est dans la vérité et son partenaire dans l'erreur. Il s'agit d'abord de se comprendre à fond. Or se comprendre est extrêmement ardu quand on se met sur le terrain des croyances confessionnelles » (*Introduction à l'Œcuménisme*, p. 79). Mais je pense qu'il y a plus que cela : « se comprendre » veut dire non seulement comprendre son interlocuteur mais aussi mieux se comprendre soi-même. Si notre vie chrétienne est une source mystérieuse d'où jaillit un flot d'expérience nouvelle, elle doit être constamment réfléchie, analysée, formulée. Le meilleur moyen de le faire est de discuter les problèmes avec un ami averti, bienveillant et critique ; cela vous permet d'approfondir et d'éclaircir vos propres idées.

Je voudrais d'abord dire quelques mots sur les présuppositions de ma manière d'envisager les problèmes traités. L'Église, sa nature, sa destinée sont pour moi en premier lieu un mystère. Naturellement je me sens lié avec tous les plans de la vie ecclésiale, soit avec sa réalité sacramentelle, sa structure hiérarchique et canonique, son enseignement, son existence dans le temps et dans le lieu. Mais au dessus de tout je crois en son mystère qui reste toujours inaccessible et surpasse mes raisons, mes sympathies, mes motifs. Voici pourquoi je ne peux être d'accord avec vous que mon étude contient « un appel discret à fondre dans une Église héritière de tout le passé byzantin » (p.333). Ces pensées « universelles », (vous citez Innocent III), ces « plans impérialistes », je me les défends. Non seulement parce qu'ils me semblent être un empiètement sur la volonté de Dieu, qui se révèle mystérieusement dans l'histoire (souvent tellement humiliante) de l'Église, mais parce que — psychologiquement et sociologiquement — ils me semblent être caduques. Le « fléau actuel qui sévit contre la foi actuelle, le monde moderne » (p. 311) non seulement dans son hostilité envers l'Église mais surtout dans son indifférence envers la vie de l'esprit me

une « *réfutation* fondamentale d'un écrit *propagandiste* de Zander ». On ne peut que s'étonner de l'habileté avec laquelle l'auteur de cette chronique condense dans quelques lignes toute une collection d'erreurs et d'allusions désobligeantes » (HK, 1959, p. 216). — [Nous sommes d'accord ici avec M. Zander : L'A. de cette analyse n'a nullement saisi notre position. (D. O. R.)].

semble tellement écrasant que je considère les chrétiens comme une minorité de l'humanité dont la tâche suprême est de rester fidèles et de témoigner de leur fidélité. Il ne s'agit donc pas de « dominer » ce fléau ni de dompter la bête apocalyptique, mais simplement de rester à son poste, de témoigner et, par ce témoignage, d'aider les autres dans leur lutte spirituelle ; si vous voulez de « sauver les âmes », bien que je n'aime pas cette expression.

S. Séraphim aimait à dire à l'aumônier du monastère qu'il avait fondé : « Rappelle-toi, père, tu n'es que témoin, que témoin »... Eh bien ! il me semble que ces paroles peuvent nous servir de slogan dans toute notre vie confessionnelle aussi bien qu'œcuménique. En ce sens, j'accepte vos paroles sur le messianisme russe. Je pense que dans l'histoire de la chrétienté nous avons notre mot à dire. Seulement je voudrais y changer une lettre : il ne s'agit pas de messie mais de mission. C'est notre mission que nous devons accomplir en témoignant de notre foi, de notre vie religieuse, de tous les dons qui nous ont été donnés par Dieu — sans aucune prétention « de prédication, d'apologie ou de polémique » (vos paroles à la page 312 sur le caractère de mon étude).

Ceci m'amène au terme « Orthodoxie » que vous considérez comme « mal choisi étant donné le contexte dans lequel cette expression est employée » (p. 323). A vrai dire je ne sais pas par quel autre terme on pourrait le remplacer. Je suis parfaitement conscient de son ambiguïté. Si je me sers quand même de l'expression « Orthodoxie occidentale », c'est uniquement parce que, pour exprimer une idée, il faut se servir de mots, même si leur contenu ne correspond pas absolnment à l'idée qu'on veut désigner. Dans mon cas le mot « Orthodoxie » est employé en qualité de geste indicatif et nominatif. Chacun sait ce qu'est l'Orthodoxie en tant que phénomène ecclésiologique, historique, sociologique... Je sais très bien (et pourrais vous en parler d'une manière très convaincante) que si on rebrousse le chemin de l'histoire, l'Orthodoxie et le Catholicisme coïncident ; j'espère aussi que si l'on prolonge ces lignes historiques jusqu'à l'*eschaton*, l'Orthodoxie et le Catholicisme se confondront dans le Royaume. Mais il y a le présent et dans ce présent il y a l'Église orthodoxe et l'Église catholique et chacun sait ce qu'elles sont. Eh bien ! lorsque je parle de l'Orthodoxie occidentale, je ne pense ni à une « intégration » ni à une « assimilation » ou fusion, ni même à des « vestiges », mais tout simplement aux éléments de la vie religieuse qui ne sont pas indifférents à la réalité de l'Orthodoxie et envers lesquels les Orthodoxes n'ont pas le droit de rester indif-

férents. Si ces parcelles de vie sont vraiment vivantes, elles doivent nourrir et enrichir l'esprit de ceux qui y participent. Il s'agit donc d'un enrichissement de la vie spirituelle ; l'intérêt est surtout pastoral. De ce point de vue je serais parfaitement d'accord avec la notion d'un « Catholicisme oriental » dans les cas de nos pèlerinages à Ars ou à Lisieux, de notre admiration pour toutes les richesses de l'Église de l'Occident, etc. Il me semble que de ce point de vue mon concept de l'Orthodoxie occidentale est bien plus modeste que l'idée tellement courante, dans les milieux catholiques, que l'Église orthodoxe n'est qu'une forme aberrante du catholicisme, qui n'a qu'à se libérer de quelques préjugés historiques pour devenir pleinement catholique.

Je n'ai pas besoin d'expliquer pourquoi, dans mon étude sur l'Orthodoxie Occidentale, je parle surtout des protestants. L'Église catholique a conservé les grandes valeurs de sa vie ecclésiale ; les mouvements liturgique, patristique, biblique sont dans le domaine catholique des phénomènes intraecclésiastiques, tandis que dans le monde protestant ces phénomènes comblent un vide, se refont à nouveau, appartiennent au procès d'une croissance et non d'une restitution. L'ambiance n'est donc pas la même. Mais je pense que vous avez tous les droits d'appeler bon nombre de ces phénomènes que j'analyse sous l'optique orthodoxe [1] — éléments d'un « catholicisme protestant ».

En ce qui concerne la question des rites, je voudrais d'abord citer vos admirables paroles sur les rapports du chrétien oriental avec son culte (p.329) : « Le culte est pour lui le résumé de toute sa vie ecclésiale ; il fait corps avec elle ; on est de l'Église dans la mesure où on y participe et on n'en est point dans la mesure où on n'y participe pas ». Ceci est parfaitement vrai ; mais ceci implique que le « principe d'égalité des rites » est pour nous un non sens : il est tout simplement équivalent au relativisme dogmatique. Mon attitude envers le rite ne doit pourtant pas être considérée comme une foi en un dogme immuable. Je n'ai aucune prétention d'absolutiser le rite byzantin et de le considérer comme unique et infaillible. Ici, comme ailleurs, je me laisse guider par un pragmatisme ecclésial et par un souci pastoral : dans notre situation — confessionnelle et œcuménique — , notre rite et notre culte sont les choses les plus précieuses que nous possédons. C'est un don, un don de valeur — de cinq et même de dix talents

1. Voir à ce sujet mon étude *Fidélité ou trahison* dans *Verbum Caro*, 1953, n° 27-28.

de la parabole qui doivent en rapporter autant. Tout ce que je dis sur le maintien et sur les modifications du rite byzantin est en fonction de ses possibilités de nourrir spirituellement les chrétiens, d'élever leur âme vers Dieu, de leur communique les dons du Saint-Esprit.

Mais vous vous demandez si je ne tombe pas dans « un piétisme sentimental » (p. 315). Peut-être vous scandaliserai-je en disant que je n'ai pas peur de ce reproche. Le domaine du sentiment n'appartient-il pas à la vie religieuse ? Ne dites-vous pas vous-même qu'il y a danger d'être « cérébralisé et individualisé » (p. 326) ? J'irai peut-être trop loin en répétant (avec une petite modification) la formule des vieux sensualistes : *Nihil est in intellectum, quod non fuerit in... corde.* Mais je pense sérieusement que les formules de la foi et les idées les plus sublimes qui n'ont pas été objet d'une expérience, gisent dans l'âme comme des germes qui ne portent pas de fruits tant qu'ils ne réveillent pas le sentiment et n'atteignent pas — par la voie de la psyché — les profondeurs du cœur humain. (Il est clair que je distingue la vie des sentiments, — la psychologie émotionnelle — du sentimentalisme qui chatouille la périphérie de notre vie psychique sans atteindre ses profondeurs). C'est à cause de cela que je donne une si grande importance à la beauté du culte — beauté spirituelle qui n'a rien de commun avec le « joli » artistique, avec le style Saint-Suplice, qu'il soit catholique ou orthodoxe. Cette beauté est capable d'effectuer le « *sursum corda* » auquel l'Église nous appelle et de conduire notre esprit « *a realibus ad realiora.* »

Dans notre échange de vue je vois deux courants de pensée qui se contredisent d'une manière inattendue et étrange. D'un côté vous semblez avoir tendance d'élever mes énoncés pragmatiques et relatifs au grade de vérité en soi ; et vous montrez que, prises en cet aspect, elles posent des problèmes insolubles. Mais d'un autre côté il me semble que vous « psychologisez » mes jugements de valeur et dégradez les faits que je considère comme appartenant à la vie spirituelle, jusqu'au niveau de sentiments fugitifs et superficiels.

Il se peut que le fond de nos divergences se trouve justement en ce point. Dans mon étude, je cherchais surtout « une prise dans le présent, une morsure qui est un phénomène si singulier, un mordant qui seul compte »[1]. Mais ce « présent » ne semble pas avoir un grand

1. Ch. PÉGUY, *Note conjointe*, p. 301.

intérêt pour vous. Au contraire, le monde des idées conséquentes, bien ordonnées, faisant système (le règne des vérités éternelles — *Reich der zeitlosen Wahrheiten*, selon E. Lask) éveille en moi seulement une admiration esthétique pour un ensemble bien construit, mais me semble être abstrait et bien éloigné de la vie que nous vivons.

Mais nonobstant toutes ces différences je vois en vous non seulement un interlocuteur bienveillant mais un vrai compagnon d'une route commune. Et le fait que vous m'avez témoigné tant d'attention me réaffermit dans cette vision d'amitié œcuménique et me pousse à vous dire encore une fois et de tout cœur : merci ! »

L. ZANDER.

L'essentiel de la note de M. le prof. Zander peut se ramener à trois points, pour autant, me semble-t-il, qu'il y ait entre nous matière à désaccord. Sur chacun de ces points je ferai, comme m'y invite mon correspondant, l'effort voulu pour « comprendre l'autre » tout en se comprenant mieux soi-même.

1. Le parallèle discret, que j'avais esquissé en finissant, entre ce que M. Zander suggère d'appeler les plans impérialistes d'Innocent III dans ses visées latinisantes et les conséquences ultimes que postulerait sa présentation de l'Orthodoxie, part d'une notion déductive de faits érigés en principes, qui n'est pas, je m'en rends compte, dans les idées de M. Z. J'ai voulu tout simplement aller au bout d'une logique cohérente, appartenant peut-être à l'ordre des « vérités en soi » et qui n'ont pour lui qu'un intérêt secondaire, ce qui poserait selon lui des « problèmes insolubles ». Beaucoup de gens raisonnent cependant selon ces catégories et on ne peut fermer les yeux sur une conséquence contenue dans des prémisses. Qu'il y ait là entre nous deux une divergence de vue et de formation d'esprit, je n'en disconviendrai pas. D'autre part, je ne puis qu'abonder dans le sens de M. Z. en redisant avec lui que l'Église est un mystère, et que, tout en me sentant lié comme lui « avec les plans de la vie ecclésiale, soit avec sa réalité sacramentelle, sa structure hiérarchique et canonique, son existence dans le temps et dans le lieu », au dessus de tout « je crois en son mystère qui reste toujours inaccessible et surpasse mes raisons ». La comparaison esquissée ne serait valable que pour une Orthodoxie centralisée comme elle l'a été longtemps à Byzance aux temps déjà bien lointains de l'empire et de son rayonnement. Pas question ici de parler de la Russie

des Tsars, au caractère essentiellement national. L'Orthodoxie au sens où M. Z. l'a prise ne peut cependant être identifiée qu'avec une portion de la *Catholica*. C'est ce qu'a très bien vu le P. A. Schmemann dans une excellente petite note *The Western Rite* parue dans le *St. Vladimir's Seminary Quarterly* (1958, n° 4 pp. 37-38) où il dit : « L'Église n'a jamais considéré l'uniformité liturgique comme une condition *sine qua non* de son unité. ...L'unification liturgique de Byzance a sans doute privé l'Orient orthodoxe des magnifiques liturgies d'Alexandrie, de Syrie, de Mésopotamie, etc. » Et il ajoute cette phrase, qui nous montre la position des Orthodoxes d'aujourd'hui en matière ecclésiologique : « Au cas d'un retour de l'Occident à l'Orthodoxie, l'Occident garderait sa liturgie, et ceci signifierait un enrichissement extraordinaire de l'Église universelle ». L'A. cependant reste hésitant dans les circonstances présentes, en raison des divisions nationales et de la faiblesse théologique de l'Orthodoxie, sur une introduction du rite latin pour des Orthodoxes. Il y aurait là selon lui un réel danger « d'interpréter la conversion à l'Orthodoxie en termes d'appartenance juridique, avec un minimum d'obligations doctrinales et liturgiques et une compréhension presque mécanique de la succession apostolique » ; ce serait « le remplacement de l'Orthodoxie du ' contenu ' par une Orthodoxie de la forme, ce qui n'est pas une idée orthodoxe ». « Car nous croyons, ajoute-t-il, que l'Orthodoxie est avant tout une foi qu'on doit vivre, dans laquelle on doit croître, une communion, une manière de vivre où l'on doit être profondément intégré. Et, que nous le voulions ou non, cette foi vivante, cet esprit et cette vision organique de l'Orthodoxie nous est conservée et transmise principalement, sinon uniquement, par le culte orthodoxe ».

2. La phrase où M. Zander parle d'un « catholicisme oriental » qui ne serait autre que des pèlerinages faits par des Orthodoxes à Ars ou à Lisieux et de l'« admiration orthodoxe pour toutes les richesses de l'Occident » éclaire certainement beaucoup son point de vue sur ce qu'il entend par « Orthodoxie occidentale ». Elle eût mieux fait comprendre sa position s'il nous l'avait énoncée dans sa brochure elle-même, et elle est très révélatrice de la perception ecclésiologique d'un Orthodoxe, pour lequel la sainteté est la note par excellence de l'Église, conformément à sa vision de la transfiguration du monde, de son anthropologie à tendance divinisante, et de ce que Berdjaev a appelé « l'humanisme eschatologique ». Il y avait tout un chapitre à amorcer de ce côté que M.Z. a à peine effleuré, et qui eut apporté beaucoup de lumière. Ce chapitre aurait

été connexe, du reste, avec ce qu'il nous a dit de la liturgie orthodoxe. Je ne serais même pas éloigné de croire que l'Ars ou le Lisieux de ces Orthodoxes a une consonnance particulièrement profonde avec l'élément charismatique qu'on retrouve dans le startsisme et dont on a peut-être moins conscience chez nous, où, dans beaucoup de milieux, la piété est plus compartimentée. Je confirmerai d'autre part ce que M. Z. dit du « témoignage » à porter par les chrétiens : il rélève surtout des charismes de l'Esprit, fruits de la sainteté dans l'Église, et c'est beaucoup plus par ceux-ci que par toute espèce de domination dans ce monde de plus en plus matérialisé et revêche à l'influence religieuse extérieure, que le chrétien est témoin du message du Christ. « Vous allez recevoir une force, disait le Christ, celle de l'Esprit-Saint, qui descendra sur vous et vous serez mes témoins (...) jusqu'aux confins de la terre « (*Act.* 1, 8). C'est finalement, et de plus en plus, ce témoignage-là qui compte. Mais il faut reconnaître toutefois que tous ne sont pas appelés aux dons supérieurs. Et pour ceux qui n'ont reçu qu'un talent au lieu de cinq, il y a moyen de le faire aussi fructifier, bien que d'une manière moins apparente, fût-ce même en devant le mêler à la pâte de ce monde pour lui donner plus de consistance.

3. Ce que M. Zander nous dit du principe d'égalité des rites qui lui paraît un non sens, demande un peu plus d'explications. Ici encore nous allons nous trouver, pour commencer du moins, en terrain abstrait. La pluralité des rites à valeur égale, tant de fois revendiquée par les papes depuis plus d'un demi-siècle suppose elle aussi une notion centralisée de l'Église, notion suivant laquelle on concevrait la proportion entre la vitalité chrétienne des fidèles et la liturgie exactement de la même manière pour toutes les Églises. Or, c'est ainsi que l'on conçoit cette proportion dans le catholicisme moderne, où, du moins avant les derniers mouvements destinés à revaloriser la liturgie, celle-ci ne jouissait que d'un crédit limité. La liturgie constituait chez la plupart un élément de vie religieuse comme beaucoup d'autres, une forme de spiritualité, une école à laquelle on pouvait se mettre ou ne pas se mettre, et dont certaines obligations qui avaient persisté, parce qu'elles représentaient des valeurs sacramentelles indispensables, étaient facilement réduites à ce minimum que redoute M. Schmemann pour les Orthodoxes. Mais, dans cette perspective, le rite devient une notion purement générique, à spécificité en soi interchangeable. Cependant «on tiendrait compte» des désirs des populations et des personnes et on encouragerait, pour respecter les règles d'appartenance origi-

nelle, tous les chrétiens à conserver le rite de leurs ancêtres. C'était peut-être un premier pas dans la largeur d'esprit. Déclarer tous les rites égaux en principe et n'accorder aucune préséance à l'un plutôt qu'à l'autre en était sans doute un second. Il ne faut pas vouloir chercher plus loin pour comprendre le principe de l'égalité des rites tel qu'il s'est révélé empiriquement dans le catholicisme moderne, ce qui constituait déjà un très grand progrès par rapport au passé. Mais bien entendu, arrivé à ce point, on n'est encore nullement sorti des catégories occidentales, et on raisonne suivant la forme de l'esprit latin. Pour en sortir, un troisième pas reste à faire, qui est de comprendre l'emprise que peut avoir sur toute la vie chrétienne la célébration des saints mystères et de la prière liturgique, lorsqu'elles se font l'une et l'autre dans la prolongation du don reçu et transmis depuis les Apôtres, suivant les formes connaturelles à chaque Église, selon l'intégration du dépôt contenu en chacune de celles-ci, et la vitalité ininterrompue de leur tradition.

Malheureusement, ce troisième degré d'élargissement fait encore grandement défaut à la plupart de ceux qui ont étendu leur intérêt et leur bienveillance au delà du latinisme. Pour cela, il faut une maturation beaucoup plus avancée, qui viendra peut-être un jour, mais qui est loin d'être répandue aujourd'hui. De là vient peut-être aussi cette tendance à concevoir l'Orthodoxie comme une forme « aberrante » du catholicisme, suivant l'expression de M. Zander, ce qui me paraît être un anachronisme, et peut-être faut-il en dire autant du mot « retour » employé par le P. Schmemann. De ce point de vue pourtant, je comprends la réaction de M. Z. et j'appliquerais volontiers aux deux premiers stades esquissés ce qu'il dit à la fin de sa lettre, à savoir que c'est là une dégradation « au niveau de sentiments fugitifs et superficiels » (liturgie = partie cérémonielle et extérieure du culte) de faits qu'il considère comme « appartenant à la vie spirituelle », ce qui veut dire pour lui à la vie spirituelle la plus profonde. C'est en effet ne comprendre le rite que d'une façon purement superficielle que de le supposer interchangeable sous prétexte que « tous les rites sont égaux ». La comparaison, toutefois, avec un relativisme dogmatique me paraît ici un peu forcée : un relativisme liturgique peut s'accommoder d'une identité de foi avec les données des grands conciles.

En somme, en complétant une formule souvent énoncée, et dont on ne peut tout de même contester la valeur, il faut dire, pour éviter l'inconvénient ressenti par M. Z., que « si l'Église n'est ni grecque, ni latine, ni slave, mais universelle », chaque Église est cependant

« ou grecque, ou latine, ou slave », tout en devant former avec les autres la « *catholica* universelle », et que, de ce point de vue, il n'y a ni égalité ni inégalité, mais dosage plus ou moins intense de l'élément sacral du christianisme conservé dans le culte et dans la participation à sa plénitude par les fidèles. Sous cet angle, le rite de l'Église orthodoxe n'est nullement égal à celui de l'Église catholique : il reflète mieux la liturgie céleste, et il informe bien plus profondément l'âme orientale que ne le fait chez nous le rite latin. Peut-être autrefois, au Ve siècle par exemple, avaient-ils tous deux une imprégnation à peu près égale dans l'âme des fidèles de l'une et l'autre Église. Mais avec le temps, cette imprégnation est allée en s'intensifiant de plus en plus en Orient, et en diminuant dans le monde occidental.

J'ose croire que ces réflexions, comme la lettre de M. le Prof. Zander elle-même, nous ont amené à clarifier l'atmosphère un peu plus depuis le premier débat. Elles veulent en tous cas se situer du côté du dialogue œcuménique, où généralement on ne recule point, mais où l'on se sent au contraire encouragé à poursuivre.

D. O. ROUSSEAU.

De la conservation et des Droits de l'Église Orientale

Nous donnons ci-après un extrait de la circulaire récente adressée à son clergé par sa Sa Béatitude le Patriarche Maximos IV au sujet du droit particulier des Melkites selon le nouveau « De Personis », traduit directement de l'arabe. Une version française de cette même circulaire paraîtra ultérieurement dans la revue « Proche Orient Chrétien ».

« D'une façon générale nous ne pouvons qu'exprimer ici notre gratitude et nos félicitations pour la publication de ce code, car elle a exigé durant des années une étude approfondie et une recherche minutieuse de la part des illustres savants orientaux et occidentaux qui y ont travaillé ; ils ont étudié avec un soin admirable les sources historiques, juridiques et liturgiques et leur travail a fait l'objet d'entretiens et de consultations très fréquentes. Tout cela provoque l'admiration et la reconnaissance.

Il est inutile de montrer tous les avantages de cette législation. En effet tous ceux que la question intéresse, sentaient sa nécessité pour l'organisation du travail pastoral et pour faire connaître à chacun des groupes du clergé leurs droits et leurs devoirs. Quand la codification

a paru, elle a tracé au clergé une voie sûre pour l'accomplissement de sa tâche apostolique et elle a précisé aux laïques leur place et leur rôle dans l'Église. Quand chaque diocèse et chaque pasteur — quelle que soit leur importance — s'attachera à étudier la nouvelle codification et à en appliquer les décrets sprituels et disciplinaires dans le cadre de son travail, alors sera manifeste à tous le bien immense de cette codification et la réforme générale qui en résultera pour l'Église.

Sur bien des points le législateur s'est efforcé de s'attacher à l'esprit de l'Église orientale et à ses traditions et de faire revivre certaines de ses anciennes disciplines négligées ou perdues. Nous nous réjouissons aussi de constater que la nouvelle codification a inséré dans son texte certaines de nos requêtes réitérées touchants la défense d'intérêts de notre Église en Orient et qu'elle nous a donné la possibilité de nous occuper des fidèles de nos nombreuses colonies qui résident hors de notre juridiction patriarcale.

Il y a cependant quelques points importants qui ne nous ont pas paru conformes au droit et aux privilèges anciens. On nous avait promis que la nouvelle codification les maintiendrait et nous devons y tenir très fortement, non par orgueil, comme certains l'ont prétendu, ni par ambition d'une gloire personnelle éphémère, ni non plus pour rehausser le prestige de notre communauté minuscule au milieu des grandes communautés chrétiennes, mais dans un but bien plus élevé : l'intérêt constant de tous, l'intérêt de l'Église catholique et apostolique. Car cette Église doit comprendre en pratique et de façon visible et non point théoriquement et en principe seulement, tous les chrétiens sans distinction, et parmi eux les orientaux qui sont aujourd'hui quelques 250 millions, pour lequels nous devons préparer la voie de l'union et faire disparaître tous les obstacles. C'est là la noble ambition, pure de tout intérêt temporel, qui est capable de suciter et d'entretenir le zèle chrétien dans tous les cœurs.

C'est un fait de bon augure que Sa Sainteté le pape Jean XXIII ait commencé à montrer dans ce domaine une compréhension profonde de ces grandes vérités qui intéressent l'Église catholique au plus haut degré.

Quant aux points qui nous ont paru non conformes au droit et à nos anciens privilèges, nous nous contentons maintenant d'en faire une simple mention :

Premier point : Le premier point concerne la place des patriarches orientaux apostoliques dans la hiérarchie des dignitaires ecclésiastiques. Cette place était et doit rester la première après celle de celui qui occupe le saint siège de Rome, sans intermédiaire entre eux.

Deuxième point : le deuxième point concerne les pouvoir des patriarches. Dans beaucoup de questions d'importance, la nouvelle codification a amoindri les pouvoirs des patriarches en exigeant d'eux de recourir nécessairement au siège apostolique de Rome soit pour demander l'autorisation avant d'en faire usage, soit pour en demander la confirmation par après. Cette exigence est une diminution du pouvoir traditionnel des patriarches pouvoir que la nouvelle codification ne voulait en principe que confirmer.

Troisième point : Le troisième point concerne le choix du rite au moment de l'admission dans l'Église catholique. La loi suivie jusqu'ici voulait que l'oriental non catholique garde son rite quand il adhère au catholicisme ; par contre le premier paragraphe du 11e canon de la nouvelle codification nous a déçu : car il décrète ques les baptisés non catholiques de rite oriental, s'ils veulent adhérer à l'Église catholique, ont le choix entre les différents rites.

Et ce qui étonne est que ce canon qui permet aux occidentaux d'accepter les orientaux qui le veulent, défend aux orientaux d'accepter des occidentaux non catholiques.

Ces choses et d'autres dont il ne peut résulter pour l'unité de l'Église que préjudice, ont eu la plus profonde répercussion dans notre âme, à nous Patriarche et évêques grecs-melkites catholiques, en tant que chef de ce cher petit troupeau, confié à notre humble personne, et en tant que fils de ce glorieux Orient chrétien dont il nous est demandé de conserver l'héritage, et parce que nous sommes responsables de l'Église catholique à l'égard de nos frères non catholiques. Toutes ces questions nous les avons étudiées avec l'esprit de foi, de charité et de respect avec lequel doivent être étudiées les questions ecclésiastiques. Nous les avons étudiées avec la confiance absolue que nous avons dans notre S. Père le Pape de Rome dont nous confessons avec amour la primauté universelle et la juridiction générale. Nous sommes donc, comme nous l'avons souvent déclaré, des orientaux extrêmement attachés à leur caractère oriental et à nos usages et à l'esprit de notre Église orientale qui fut la première à répandre la religion chrétienne dans le monde, comme nous sommes des catholiques unis au siège du Pontife romain et confiants dans ses promesses et dans celles de ses illustres prédécesseurs, promesses qu'ils nous ont prodiguées à maintes reprises, surtout depuis le concile de Florence jusqu'à nos jours, parce que il est impensable que notre union soit un motif d'amoindrissement de notre dignité. Nous croyons que la divine providence — qui manifeste sa pleine puissance en se servant de faibles moyens pour accomplir de grande œu-

vres, comme dit l'Apôtre Paul — a établi notre Église pour qu'elle soit le lien naturel entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Nous voulons malgré notre faiblesse être fidèles à notre mission, travaillant avec fidélité à sa réalisation. Quand quelque chose nous paraît incompatible avec cette mission, alors il ne nous est pas permis de nous taire, mais les responsabilités de notre charge nous invitent à attirer l'attention sur la nécessité d'une révision.

Nous avons accompli notre devoir dans un appel que nous avons adressé à Sa Sainteté le Pape par l'intermédiaire d'un envoyé spécial, appel revêtu de notre signature et de celle de nos frères les évêques, le 10 février 1958, à l'issue du saint synode tenu au Caire ; nous sommes décidés avec la grâce de Dieu à le poursuivre jusqu'au bout.

Nous avons fait cela et nous le ferons encore avec toute liberté et franchise et nous sommes sûrs du bon droit de notre cause, comme il convient à des fils aimants qui vénèrent leur père, se soumettent à lui et sont jaloux de son honneur.

Nous l'avons fait et nous le ferons encore parce que nous n'acceptions pas que vous disiez et que dise de nous l'histoire que nous avons vu le mal qui menace notre Église et notre existence, que nous avons fermé les yeux par faiblesse ou par négligence et que nous avons trahi nos devoirs.

Les organismes compétents se sont mis à étudier nos requêtes. Les premiers fruits de ce travail sont apparus et il nous a été demandé de poursuivre certaines recherches. Entre-temps, Dieu a rappelé à lui son fidèle serviteur le pape Pie XII le 9 octobre 1958. Puis son successeur, Sa Sainteté Jean XXIII, a été élu le 27 octobre 1958. Et comme le nouveau pontife connaît l'Orient et l'aime y ayant vécu de nombreuses années—et nous connaissons personnellement Sa Sainteté—à son avènement nous avons auguré beaucoup de bien de son accession au siège de Pierre. Ce qui a augmenté notre espoir et notre confiance, ce sont certaines déclarations qu'il a faites et principalement cette importante déclaration aux lointaines répercussions, faite à l'Église St-Paul de Rome, où il a annoncé le 25 janvier 1959 la prochaine réunion d'un concile œcuménique et la publication du droit canonique oriental. Dans la relation officielle publiée dans l'édition française du 30 janvier 1959 de l'*Osservatore Romano* qui est le porte-parole du Siège romain, on lit ce qui suit :

« Le Saint Père Jean XXIII a parlé des sujets les plus importants qui concernent les divers genres de l'activité apostolique comme le lui a montré l'expérience des trois premiers mois de son pontificat et qui regardent ses responsabilités en tant qu'évêque de Rome et en

tant que pasteur suprême de l'église catholique. En tant qu'évêque de Rome, Sa Sainteté a rappelé l'accroissement de l'extension de la ville durant les dix dernières années, les graves problèmes qui en résultent pour assurer le soin spirituel des habitants. Et en tant que pasteur suprême de l'Église il a rappelé les dangers qui menacent aujourd'hui la vie spirituelle des fidèles plus que par le passé, c'est à dire les erreurs qui ici et là se glissent parmi eux comme le serpent, et l'attachement excessif aux biens matériels qu'accentue aujourd'hui le succès des sciences techniques. C'est pour remédier à ces pressantes nécessités que le Souverain Pontife s'est inspiré des vieilles coutumes que l'Église n'a cessé de suivre et a annoncé trois faits de grande importance qui sont la réunion d'un synode diocésain pour la ville de Rome, la réunion d'un concile œcuménique pour l'Église universelle et la révision du code de droit latin après la publication du code de droit canonique oriental. Pour ce qui concerne le concile œcuménique le saint Père n'entend pas restreindre son objet au bien spirituel du peuple chrétien, il a pour but d'en faire un appel au communautés séparées pour traiter de l'union que les âmes désirent dans toutes les régions de la terre ».

Devant des dispositions aussi bonnes et aussi élevées, il nous est permis d'espérer qu'on fera justice à l'Église orientale et qu'on reconnaîtra tous ses droits.

Et maintenant il ne nous reste qu'à vous inviter tous avec insistance à vous grouper autour de nous et à vous unir à nous pour adresser de ferventes prières au grand évêque des évêques, notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ. principe et achèvement de la foi, qui édifie et conserve l'Église pour qu'il accorde à tous ses chefs responsables dans toutes les parties de la terre, depuis notre saint Père le Pape jusqu'au plus petit séminariste, tout ce dont ils ont besoin en fait de lumière, de sagesse, de prudence et de force pour accomplir leur devoir selon le cœur de Dieu pour le rapprochement des cœurs et des esprits et pour la réalisation de l'union dans la sainte Église du Christ.

Enfin nous vous réitérons le salut fraternel dans le Seigneur, Nosseigneurs les Révérends Évêques ; à vous, chers prêtres aimés dans le Seigneur, nous vous accordons notre salut paternel et notre bénédiction apostolique ».

MAXIMOS IV.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

L. Cerfaux et J. Tondriau. — Un Concurrent du Christianisme : Le Culte des Souverains dans la Civilisation gréco-romaine. (Coll. Bibliothèque de Théologie, III, 5). Paris, Desclée et Cie, 1957 ; in-8, 535 p.

Fruit d'une étroite collaboration entre Mgr L. C. et M. J. T., cet ouvrage se propose de donner une synthèse provisoire de l'évolution du culte des souverains. J. T. avait préparé ce travail de longue date par une série d'études de détails d'une compétence remarquée. L'apport de Mgr C. est particulièrement notable dans les pages consacrées à Israël et dans l'importante conclusion qui analyse les répercussions du culte des souverains sur le judaïsme et le christianisme. Au centre de ce travail se situe évidemment la divinisation d'Alexandre. Par un ensemble de monographies d'une clarté et d'une précision remarquables, les AA. établissent que la divinisation des souverains est un phénomène typiquement hellénistique, inconnu des monarchies à caractère national. On ne lui trouve d'antécédent ou de modèle ni dans les royautés primitives ou orientales, ni en Égypte, ni en Crète ou à Mycènes, ni dans les cités grecques primitives. Alexandre lui-même n'a pas introduit de théories nouvelles dont on ait pu directement s'inspirer. Du culte des souverains à l'époque hellénistique, l'ouvrage étudie les diverses manifestations dans chacune des provinces héritées par les diadoques et enfin sa grande reprise et son orchestration dans l'empire romain. Sur le christianisme, l'influence du culte des souverains se limita tout au plus à des emprunts matériels. L'antagonisme entre les deux religions était trop net pour qu'il pût y avoir compénétration. Une bibliographie très fournie qui vient en tête du volume et des tables détaillées achèvent d'en faire un instrument de travail de premier ordre.

D. E. L.

F. Taeger. — Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes. Bd. I. : Hellas. Stuttgart, Kohlhammer, 1957 ; in-8, 460 p., DM. 39.

Le travail de M. F. T. nous livre les deux premières parties d'une monumentale étude consacrée au même sujet que l'ouvrage précédent. Avant d'entreprendre cette somme, F. T., lui aussi, s'était signalé par des monographies perspicaces qui depuis une vingtaine d'années ont consacré son

autorité. Le titre du volume déroute un peu, puisqu'il paraît restreindre à la fonction royale cette relation de l'homme à la divinité dont l'A. analyse pourtant de façon nuancée les multiples aspects. M. F. T. consacre tout le premier livre à la période grecque préalexandrine. On y trouvera de bonnes analyses qui compléteront utilement l'ouvrage de Mgr C. et J. T. Par contre l'Orient et l'Égypte pharaonique ne sont pas dans ses perspectives et tout est centré sur la Grèce. L'ouvrage se termine sur quelques pages rapides consacrées à l'attitude du judaïsme vis-à-vis du culte des souverains à l'époque des Séleucides. Le second volume qui traitera de Rome donnera les conclusions de cette synthèse. D. E. L.

Hermas. — Le Pasteur. Texte grec, introduction, traduction et notes par R. Joly. (Coll. Sources chrétiennes nº 53). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, 410 p.

Eusèbe de Césarée. — Histoire ecclésiastique, t. III. Texte grec, traduction et notes par G. Bardy. (Même Coll. nº 55) 1958 ; in-8, 174 p.

Athanase d'Alexandrie. — Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite. Texte critique, traduction et notes par J.-M. Szymusiak. (Même Coll. nº 56) 1958 ; in-8, 192 p.

Théodoret de Cyr. — Thérapeutique des maladies helléniques. Texte critique, introduction, traduction et notes par P. Canivet. (Même Coll. nº 57) 1958 ; Deux vol., in-8, 288 + 244 p., 4.800 fr. fr.

Denys l'Aréopagite. — La Hiérarchie céleste. Introduction par R. Roques, étude et texte critiques par G. Heil, traduction et notes par M. de Gandillac. (Même Coll. nº 58) 1958 ; in-8, 440 p., 2.400 fr. fr..

Trois antiques rituels du Baptême. Introduction, traduction et notes par A. Salles. (Même Coll. nº 59) 1958 ; in-8, 68 p., 360 fr. fr.

Plusieurs travaux que M. R. Joly nous avait donnés sur *Le Pasteur d'Hermas* depuis 1953, parmi lesquels une étude sur la doctrine pénitentielle du *Pasteur* dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (1955, pp. 32-49), l'avaient préparé à cette édition. Ce n'est donc pas une surprise que de le voir ici présenter, traduire et annoter ce livre. D'aucuns avaient même pensé que,en concurrence avec Miss Whittaker, éditeur du *Pasteur d'Hermas* dans le GCS (1er fascicule des *Pères apostoliques* de cette collection, 1956), il serait arrivé le premier. M. Joly a l'avantage d'avoir dans son introduction des chapitres doctrinaux sur la pénitence, la christologie, l'Église, et, outre une utile traduction française, un index grec complet. L'édition du GCS, tout de même plus sûre au point de vue critique, s'était contentée d'un supplément à l'index patristique de Goodspeed.

M. Bardy était mort en 1955, ayant achevé la préparation du IIIe vol. (l. VIII-X, et les « Martyrs de Palestine ») de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe pour la Collection « Sources chrétiennes ». Voici donc l'œuvre en principe terminée. Un 4e vol. est cependant annoncé. Il comprendra un commentaire à retouches de tout l'ouvrage, et sans doute, comme le signalait l'introduction du 1er tome, les tables. Le P. Camelot a accepté de faire ce travail ; c'est lui du reste qui a veillé à l'édition du présent volume ; il semble avoir dû recourir, pour une mise au point de l'œuvre, au texte de Grapin. — L'œuvre d'Eusèbe a été considérée dans la tradition comme intrinsèquement liée avec celle de ses continuateurs Socrate et Sozomène ; aussi pourrait-on se demander s'il n'y aurait pas quelque

intérêt à réserver pour un index général, après parution de ces deux auteurs dans la même collection, le matériel contenu dans toutes les « Histoires ecclésiastiques » anciennes.

Nous attendions du P. J.-M. Szymusiak quelque œuvre de saint Grégoire de Nazianze qu'il a sur le métier depuis longtemps, et depuis longtemps aussi promise aux « Sources chrétiennes ». Serait-ce l'*Encomium in laudem Athanasii* de ce saint docteur qui l'aurait mis sur une nouvelle piste ? Les deux Apologies à Constance d'Athanase nous sont données ici en traduction française, avec une réédition du texte grec de H. G. Opitz (*Athanasius Werke*, t. II, 1 : Die Apologien, 1935) très critiqué jadis par F. Scheidweiler (*Byz. Zeitschr.*, 1954, pp. 73 sv.), réétudié ici d'après les mêmes mss, mais en revenant à une forme somme toute plus proche de l'édition bénédictine reproduite par Migne. Opitz est mort accidentellement au front russe durant la dernière guerre et l'Académie de Berlin (GCS) a décidé de reprendre son travail suivant la méthode qu'il avait adoptée. Cependant rien n'a paru encore depuis ce temps.

Le grand docteur antiochien Théodoret de Cyr, qu'on a jugé plus sévèrement autrefois qu'aujourd'hui, a eu le grand mérite d'être resté dans la communion catholique, malgré ses énormes difficultés et ses luttes avec saint Cyrille d'Alexandrie à propos du concile d'Éphèse. La Collection « Sources chrétiennes » nous avait déjà donné (n° 40) de Théodoret, avec une introduction, un texte critique, une traduction et des notes de Y. Azéma, le premier volume de la *Correspondance* (1955), et on espère bientôt le second. Théodoret a écrit, sinon la meilleure, du moins la plus imposante apologie du christianisme que l'on possède contre le paganisme, qui avait connu une recrudescence sous l'empereur Julien, particulièrement dans la région d'Antioche. — Le P. Canivet, après une introduction soignée, reproduit ici l'édition critique de Raeder (éd. Teubneriana, 1905), en y ajoutant un certain nombre de variantes omises alors, dans un texte grec recollationné. Il a fallu deux volumes pour insérer, avec leur traduction, les douze livres de cet important ouvrage. Parmi les index, les 16 pages consacrées aux citations d'auteurs anciens nous ont paru spécialement utiles pour l'étude des sources profanes de la littérature patristique. L'A. y avait été spécialement préparé par son très remarquable ouvrage sur ce même traité de Théodoret : *Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle*, dont on lira la recension plus loin.

Si on a été, depuis cent ans, de zéro à l'infini à la recherche d'un pseudo-Denys toujours non identifié, le texte même de son œuvre avait été très négligé. L'attention que portaient les chercheurs à ne pas éditer de *spuria* avait sans doute été pour quelque chose dans cette omission. Car depuis que Migne avait reproduit, il y a plus d'un siècle, l'édition de Corderius (1634), on n'avait plus imprimé le texte grec du *Corpus* dionysien. Encore celui-ci alternait-il avec les commentaires de Pachymère et de Maxime le Confesseur, ce qui rend le maniement de l'édition parfois difficile. Il y avait donc beaucoup à renouveler ; c'était bien alléchant que de le faire, en somme, avec les ressources de la critique contemporaine. Le travail, a été accompli, et il y a tout lieu de croire qu'il est bien fait, par M. G. Heil, qui nous donne ici, pour la *Hiérarchie céleste* tout au moins, une édition critique soignée et intelligente ainsi qu'une étude de 62 pages sur son travail. Dans sa traduction, M. M. de Gandillac, qui a annoté copieusement son texte, a considérablement amélioré ce qu'il nous avait donné jadis dans

son volume français des *Œuvres complètes du pseudo-Denys* (Paris, 1943). Lui aussi a expliqué son point de vue en quelques pages liminaires (pp. 65-68). Quant à l'introduction proprement dite, qui est de M. R. Roques, elle compte près de 100 pages. L'auteur, tirant profit de ses remarquables travaux sur l'œuvre du pseudo-Denys qu'il nous a donnés au cours de ces dernières années (cfr *Irénikon*, 1958, pp. 427-449) nous explique, en en renouvelant tous les aspects, la pensée du mystérieux écrivain et la signification de la *Hiérarchie céleste*. — Cet ensemble constitue un monument de travail et de science, un des plus beaux — sinon le plus beau — que nous ait donnés jusqu'à présent la Collection « Sources chrétiennes ».

Les trois antiques rituels de Baptême prennent place dans la « série orientale » (couverture rouge) de la collection « Sources chrétiennes », parce qu'ils ne sont, d'après le P. Salles, qu'une compilation de trois rituels baptismaux insérés dans la version éthiopienne de la *Traditio Apostolica* attribuée à Hippolyte. Étude courte, en somme, et fragments succincts, dont l'ensemble eût pu former un article de revue, mais dont on est heureux de posséder le texte en un petit fascicule quoique la présentation de l'A. ne nous offre pas toutes garanties. D. O. R.

Ernest Evans. — Tertullian's Treatise on the Incarnation. Introduction, traduction et commentaire. Londres, SPCK, 1956 ; in-8, XLIII-198 p., 32/6.

L'A. continue ici son édition critique des œuvres de Tertullien, dont il nous avait déjà donné l'*Adversus Praxeam* en 1948 et le *De Oratione* en 1953 (cfr *Irén.* 1951, p. 241 et 1955, p. 116). La base de son texte est une revision de celui de Kroymann dans le CSEL (LXX), avec lequel il ne s'est pas toujours trouvé d'accord, pas plus qu'avec les leçons du ms de Troyes que Kroymann suivait souvent. M. E., un des meilleurs connaisseurs de Tertullien, nous donne d'abord une introduction développée (pp. VII-XLIII), le texte avec apparat critique et une excellente traduction anglaise en regard (pp. 4-81), des *Notes and Commentary* (pp. 82-183) qui comprennent un résumé de chaque chapitre et des notes nombreuses, érudites et perspicaces. Viennent ensuite un index scripturaire, un autre index des références patristiques parallèles et un vocabulaire des mots latins. — Ce traité est particulièrement précieux pour connaître d'une part le docétisme de Marcion et d'Apelle, et d'autre part les formules christologiques de Tertullien, formules déjà coulées en des expressions vigoureuses et précises, qui devancèrent pour ainsi dire, et presque d'une manière étonnante, les spéculations des Pères des IVe et Ve siècles. D. H. M.

Pierre Canivet. — Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle. (Coll. Bibliothèque de l'Histoire de l'Église). Paris, Bloud et Gay, 1958 ; in-8, XXIV-384 p., 12 tableaux.

Il faut tout d'abord ici présenter cette nouvelle collection, qui se place « dans l'orbite de Fliche et Martin », pour illustrer par des travaux plus copieux et plus détaillés les chapitres de la grande *Histoire*. En voici donc le premier volume. Il nous donne l'entreprise apologétique que Théodoret de Cyr écrivit sous le titre *Thérapeutique des maladies helléniques* entre 420 et 425, et que le P. Canivet a fait paraître presque en même

temps que cette imposante étude, dans la Collection « Sources chrétiennes ». (Cfr plus haut, p. 254-255). — C'est toute la situation politique et religieuse du milieu antiochien du Ve siècle qui est retracée ici : le regain de paganisme à partir de l'empereur Julien, les relations entre le monde grec et le monde syrien dans la région d'Antioche (Théodoret était lui-même syrien d'origine et parlait le syriaque), la vie monastique dont Théodoret est un fervent défenseur, les polémiques contre les Juifs et contre l'hellénisme. Mais l'intérêt majeur de l'ouvrage consiste dans les 2e *(La méthode apologétique et les citations d'auteurs profanes)* et 3e parties *(La culture profane de Théodoret)* où les sources du grand écrivain antiochien sont étudiées avec une étonnante pénétration, qui les fait excellemment revivre et nous plonge dans les milieux chrétiens encore saturés d'hellénisme du Ve siècle. — L'A. s'est donné la peine d'insérer sur feuilles mobiles en fin de son volume douze tableaux de recherches sur les sources des citations de Théodoret, qui travaillait surtout d'après des florilèges, et où sont établies les concordances de la *Thérapeutique* suivant l'ordre de ces citations, à partir de l'édition de « Sources chrétiennes », et en suivant en synopse dans les autres colonnes, les citations d'après Clément d'Alexandrie, la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, et celle des auteurs anciens. — Travail considérable et unique, qui est en même temps une riche contribution à l'étude de la littérature hellénique. D. O. R.

François Halkin. — Bibliotheca hagiographica graeca. Subsidia hagiographica, n° 8a. Tomes I-III. Bruxelles, Bollandistes, 3e éd. 1957 ; in-8, XVIII-284, 322 et 351 p.

Nous sommes heureux de présenter ce travail minutieux et précis de l'éminent bollandiste qui a la charge de la partie gréco-byzantine de l'hagiographie. L'A. exprime, dans sa préface, le souhait très justifié que cette œuvre puisse contribuer au progrès des études byzantines et en même temps à l'illustration des gloires de l'Église d'Orient. La grande admiration que témoignent les Orthodoxes au courant de l'œuvre des bollandistes ne fera qu'augmenter avec l'usage constant et pratique de ces trois volumes, qui donnent le *topos* des lectures non bibliques de l'Office byzantin pour toutes les fêtes fixes de l'année liturgique, et même beaucoup plus. L'édition précédente datait de 1909 et ne comprenait qu'un volume. Dans la nouvelle édition on a inclus des éditions nouvelles de textes déjà imprimés ou de textes nouveaux ou de textes relatifs à des saints nombreux manquants dans la BHG2 ; ensuite on a signalé les textes pour les fêtes du Christ (Nativité, Circoncision, Théophanies, Hypapanti, Transfiguration, Résurrection de Lazare), et pour celles de la Croix ; les miracles des icones du Christ, les textes concernant la Théotokos, les *Narrations utiles à l'âme*, la fête de l'Orthodoxie, les Patérika et Gérontika (ici on indique une série de spécimens éparpillés de cette forêt des Apophtegmes). Les homélies pour les fêtes du temps (Pâques, Ascension, Pentecôte et dimanches) groupées surtout dans les Panégyrika ont été omises. On comprend que l'*Ueberlieferung* de Ehrhard ait été mise abondamment à contribution ; l'addition des textes inédits constitue l'innovation la plus importante de cette 3e édition. Sauf exceptions les néosaints postérieurs à 1500 n'ont pas été admis. Quelques petites observations : aux numéros 2273 et 2307 n'y a-t-il pas

lieu de préciser *sub Andronico Palaeologo* (II ou III), au 2111 : *sub Theodosio* (Magno) ? Chez Marc Eugénicos manque la date de sa fête (19 janvier) qui n'est pas celle de sa mort. On remarque l'absence du nom de Photius ; puisque l'A. mentionne le synaxaire même de beaucoup de néo-saints, il aurait pu mentionner celui de Photius qui se rencontre aussi dans des manuscrits utilisés en Italie méridionale et à Grottaferrata (cf. *Analecta Bollandiana* 70 (1952) 209). Au numéro 2264 : la date de la fête des martyrs tués en Bulgarie est le 23 juillet. Des *Indices auctorum, editorum, initiorum* clôturent le IIIe volume ; quelques lignes auraient suffi pour y indiquer l'ordre des chiffres bouleversé par le nouvel arrangement dans la suite des textes. D. I. D.

Archiv für Liturgiewissenschaft. Bd. V/1 et 2. Ratisbonne, Pustet, 1957-1958 ; in-8, 232 + IX-240 p.

Dans le Ier tome, R. RUDOLPH publie avec une introduction le texte de trois anciens offices de saint Léopold d'Autriche. J. P. DE JONG poursuit ses stimulantes études sur la commixtion, cette fois en analysant en détail saint Éphrem et saint Jean Chrysostome. La pensée de ce dernier serait peut-être moins complexe que ne la décrit l'A., car tous les textes ne nous paraissent pas sur le même plan. Malgré son éloignement du point de départ, l'A. a l'art de nous présenter des textes pleins de richesses. A. DOLD nous offre un commentaire sur un curieux missel de la *Württembergische Landesbibliothek*. Le P. JUNGMANN enfin nous présente un exposé critique des travaux du chanoine Chavasse sur le Carême. Il souligne les progrès que le prof. de Strasbourg a fait accomplir à certaines questions (scrutins, etc.) mais il met en doute la valeur des arguments avancés par lui en faveur d'un carême de trois semaines à Rome durant la première moitié du IVe siècle. Nous aimerions connaître la réaction de M. Chavasse. Le *Literaturbericht* comporte la liturgie orientale depuis le IVe siècle, celle du VIIIe au XVe siècle et enfin la liturgie occidentale au temps de la Réforme et du Baroque.

Le IIe tome s'ouvre par un exposé d'ensemble par HAAG de la question des manuscrits de la mer Morte. V. WARNACH reprend le problème du baptême dans *Rom.* 6. A la lumière de la littérature parue surtout depuis 1954, il réfute à nouveaux frais R. Schnackenburg (en fonction cette fois de l'article de ce dernier dans la *M. Th. Z.* 1955) et en second lieu E. Stommel. Une réfutation de ces exégètes n'équivaudrait sans doute pas nécessairement à mettre hors de doute l'interprétation mystérique dans sa technicité. B. NEUNHEUSER développe la conférence qu'il a donnée à Oxford en 1955 en se limitant ici à l'eucharistie dans la seule patristique et ses rapports avec la *Mysterienlehre*. Il examine quelques recensions de l'ouvrage de Fittkau sur saint Jean Chrysostome analysé ici même et dont il conteste les conclusions, puis il développe son analyse antérieure du livre de Betz sur la présence actuelle de l'œuvre du salut dans la patristique prééphésienne et y joint la critique de quelques comptes rendus consacrés à cet ouvrage. Il reconnaît d'ailleurs un certain développement entre les Pères grecs et l'école de Maria Laach. K. GAMBER s'efforce de replacer plusieurs oraisons du *Rotulus* de Ravenne dans le cadre des Vigiles de Noël au temps de saint Pierre Chrysologue. Au programme du *Litera-*

turbericht : l'art de la période romane et préromane ; puis un nombre de sujets divers (histoire des religions, renouveau liturgique, piété et théologie de la liturgie, etc.). S'ajoutent désormais des recensions particulières indépendantes du *Bericht*. D. H. M.

Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος τοῦ ἔτους 1959. *Ἔτος πρῶτον*. Athènes, Apostoliki Diakonia ; in-12, XVI-319 p., 20 dr.

Depuis 1954 une commission synodale a été chargée de la publication du *Calendrier ecclésiastique* commencée en 1924 par le protonotaire de l'archevêché d'Athènes, Emmanuel Farlékas. Celui-ci étant décédé en 1958, on a changé le titre en *Calendrier de l'Église de Grèce*. Cette commission est composée actuellement de l'évêque auxiliaire d'Athènes, Mgr Chrysostome Thémélis (évêque titulaire de Thaumakos), des protoprêtres Emm. G. Mytilinaios et Jean Sp. Ramfos et de l'économe Const. Platinitis. Remarquons dans la partie typicologique faite avec grand soin l'addition de nombreux mégalynaires et des Offices de Marc Eugénicos (au 19 janvier, d'après l'acolouthie très anticatholique composée par Calliste Vlastos en 1896) et du patriarche Photius (au 6 février, d'après celle rééditée par le prof. J. Karmiris en 1951). Ces additions font partie du programme de travail intense organisé contre les propagandes étrangères (cf. *Vers l'Unité chrétienne* n° 105 (1958) p. 87 s. et *Irénikon* (1958) p. 345). Ceci appert encore mieux dans l'*Himérodiktis* (Calendrier à effeuiller) de 1959 édité par la même *Apostoliki Diakonia*, l'organe exécutif de l'Église de Grèce. Tous les textes (une feuille par jour) ont pour but la préservation de la foi orthodoxe contre les influences étrangères : pendant plus d'un mois on met les Grecs en garde contre l'*Ounia*, ensuite contre les protestants et leurs hérésies : luthériens, calvinistes, adventistes du septième jour et surtout chiliastes ou jéhovistes. Des feuilles nombreuses intercalées rapportent des témoignages pleins de louange pour l'Orthodoxie dus à des théologiens catholiques et protestants, et tirés surtout du livre *La Nostalgie de l'Orthodoxie* (éd. *Zoï* 1956). — La partie administrative du premier Calendrier est un essai d'annuaire des Églises orthodoxes. Après les quatre patriarcats anciens (avec leurs dépendances à l'étranger) viennent les Églises de Russie, Chypre, Grèce (statistiques habituelles détaillées), Serbie, Roumanie, Géorgie, Pologne, Albanie (hiérarchie d'avant 1940 dont la moitié, deux évêques, réfugiés en Grèce) et Bulgarie où l'on remarque que l'érection du patriarcat n'est pas reconnue par les Églises non slaves ; il serait plus exact de dire : par les Églises qui ne se trouvent pas sous un régime communiste, la Roumanie n'étant pas un pays « slave ». Cette fois-ci les patriarcats de Roumanie et de Serbie ont fourni des indications précises sur le nombre des fidèles de leurs éparchies, sur les monastères et les moines. On n'y trouve que très peu de renseignements sur les Églises russes synodale (à l'étranger) et américaine. D. I. D.

Christos Androutsos.—*Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*. Athènes, Astir, 2e éd. 1956 ; in-8, ις'-460 p.

Cette deuxième édition du livre classique de M. A. paru en 1907, est en tous points semblable à la première, par fidélité à l'œuvre de l'auteur défunt. L'ouvrage se présente comme un manuel succinct, exposant systé-

matiquement les vérités dogmatiques orthodoxes. Les aspects apologétiques sont laissés de côté, l'A. ayant traité ces questions dans un livre à part : *Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*. Mais il ne manque pas à l'occasion de relever les points de divergence avec les protestants et les catholiques, sans avoir toujours le ton irénique souhaitable. — Dans sa préface il définit le sens de la théologie dogmatique, en opposition avec les protestants. Il précise le rôle de la raison : celle-ci ne peut que confirmer le dogme, et travailler à l'exposition et à la systématisation de l'ensemble, la théologie n'ayant d'autres sources que celles de la Révélation : l'Écriture et la Tradition saintes. Il fait remarquer le rôle particulièrement important qui appartient au théologien orthodoxe. Alors que le théologien catholique se trouve déjà devant les formules dogmatiques toutes faites des conciles de Trente et du Vatican et des définitions papales, le théologien orthodoxe a à formuler et préciser les *theologoumena* et à rechercher la matière dogmatique de l'Écriture et spécialement de la Tradition sainte, dans son évolution homogène, depuis l'époque du Christ et des apôtres, jusqu'aujourd'hui. La doctrine des Conciles œcuméniques (dont le dernier est celui de 787 à Nicée), et la doctrine unanime des Pères, sont d'une première importance. La valeur de l'époque qui suit n'est pas moindre, car elle ne fait que continuer la première période des grands Conciles œcuméniques. On trouve donc, entre autres, une base dogmatique, même si elle est moins prestigieuse parce que non œcuménique, dans les « livres symboliques » de l'Église orthodoxe du XVII[e] siècle. Et enfin, plus généralement, on a toujours comme source l'esprit orthodoxe, qui inspire toute la suite de la sainte Tradition et s'exprime dans la foi, la piété et la pratique de l'Église. L'A. présente ensuite la notion de dogme, la méthode et les sources de la théologie dogmatique et sa distinction des autres disciplines théologiques. — Le corps de l'ouvrage comprend deux parties : A*)* Les antécédents de la Rédemption (pp. 32-164), en quatre chapitres : 1) La Théologie (= *De Deo Uno et Trino*) ; 2) La création du monde ; 3) La Providence divine ; 4) Le monde (surtout les anges et l'homme) ; B) La Rédemption par le Christ (pp. 165-448), en trois sections : *a)* La Christologie, en deux chapitres : 1) La personne du Sauveur ; 2) L'œuvre du Sauveur ; *b)* La participation à la Rédemption, en trois chapitres : 1) La grâce divine ; 2) L'Église ; 3) Les sacrements ; *c)* L'achèvement de la Rédemption (= *De Novissimis)*, en deux chapitres : 1) Le jugement particulier ; 2) L'achèvement final. — L'ouvrage se recommande par la clarté de l'exposé et l'esprit de synthèse. L'A. paraît bien au courant de la théologie scolastique, et connaît bien son latin. Si sa position à l'égard des doctrines protestantes est la même que celle de la théologie catholique, il ne craint pas d'exposer brièvement et de défendre contre l'Église romaine les points de controverse traditionnels entre les deux Églises. Outre la primauté du pape (« la cause principale du schisme », p. 292) et le *Filioque,* il rejette la doctrine de l'Église catholique concernant les œuvres surérogatoires des saints, la peine temporelle due au péché et les conséquences de ces deux doctrines : les indulgences et le purgatoire. M. A. explique que les âmes, après la mort et avant le jugement dernier sont au ciel ou en enfer. Les suffrages des vivants peuvent cependant faire passer au ciel quelques âmes non endurcies dans le mal. Les âmes, selon leur état moral au moment de la mort, sont ou bien bonnes ou bien mauvaises. Après le jugement particulier qui suit la

mort et en attendant le dernier jugement, les âmes reçoivent une partie seulement de leur récompense ou de lenr punition. La béatitude totale et le châtiment définitif n'auront lieu qu'après ce jugement final. — Dans la doctrine des sacrements l'A. ne s'écarte de la doctrine catholique que dans les points bien connus. — L'ouvrage, très peu vieilli, donne une idée exacte de la pensée orthodoxe et mérite une large diffusion. Nous savons qu'il existe en ms. une traduction française de cette *Dogmatique*. Nous aimerions en voir la publication. M. A.

Ioannis A. Papadopoulos. — *Ἐπίτομος Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*. New-York, s. n., 2e éd. 1955 ; in-8, 282 p.

La parution de la première édition de ce livre à Alexandrie (Égypte) en 1932 a été favorablement recensée dans *Irénikon* (VII (1937), p. 82). Cela nous permettra d'être bref, d'autant plus que le plan de l'ouvrage est identique à celui de la *Dogmatique* d'Androutsos recensée ci-dessus. Le livre est donc un résumé. C'est un simple exposé de l'enseignement orthodoxe courant et nullement une démonstration de la vérité de cet enseignement. Ce point vaut d'être noté, car si on trouve ici le *quid* de la foi orthodoxe, on y chercherait en vain le *cur* ou le *quomodo*. Une comparaison sommaire avec la 1re édition n'a révélé aucune modification, si ce n'est l'addition de quelques références aux *Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ Μνημεῖα* du prof. J. Karmiris. D. G. B.

Apostolos Makrakis. — **Divine and Sacred Catechism,** as taught by the Holy Spirit and its Official Instruments from the day of the Pentecost until the last Ecumenical Synod. Expounded in Comparison and Contrast with the Contradictions and Misinterpretation of the Devil. Chicago, Hellenic Christian Educational Society, 1956 ; in-8, 224 p.

Qui était Apostolos Makrakis ? Qu'est la *Hellenic Christian Educational Society* ? Nous l'ignorons. A. M. se dit catéchiste, ses admirateurs l'appellent « le philosophe des philosophes » (p. IV). La critique interne nous dit que A. M. n'est déjà plus de ce monde, qu'il était Grec, qu'il possédait à un degré éminent le don oratoire propre à sa race, qu'il était Orthodoxe mais d'une orthodoxie assez particulière, qu'il était fanatique et crédule à l'excès. Auteur, traducteur et éditeur devront nous excuser si nous refusons de prendre au sérieux un livre qui proclame parmi mille autres énormités que les bruits selon lesquels les prêtres latins étranglent *(sic)* celui à qui ils viennent de conférer le sacrement d'Extrême-Onction, s'il ose encore manifester des signes de vie, n'ont rien d'improbable (p. 181). Malgré la recommandation donnée par l'actuel patriarche œcuménique, alors archevêque d'Amérique, et qui laisse deviner « l'originalité » d'A. M. (appendice, p. 4), nous ne pouvons pas croire que ce livre nous fasse entendre la vraie voix de l'Orthodoxie œcuménique. D. G. B.

Myrrha Lot-Borodine. — **Un maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle : Nicolas Cabasilas.** Paris, Éd. de l'Orante, 1958 ; in-8, XIII-196 p.

Cet ouvrage est à la fois la reprise d'études précédemment parues et retravaillées en vue d'une refonte, et une œuvre de fin de vie, un cantique vespéral. L'A. s'y était appliquée avec beaucoup de peine en raison de son grand âge et de sa faible santé, elle y mit toutes ses dernières forces. On y retrouvera, avec l'admiration passionnée qu'elle porta à l'un des théologiens byzantins les plus complets et qui a porté à son maximum la doctrine spirituelle de l'eucharistie, le goût d'une terminologie puisée aux sources de l'original grec, quelquefois même à la stylisation latine de ce vocabulaire. — Trois parties forment l'ouvrage : 1° L'entrée dans l'ordre sacral (typologie du sanctuaire et explication de la divine liturgie) ; 2° De la vie en Christ (titre d'un des principaux ouvrages de Cabasilas) et des Sacrements ; 3° La doctrine expérimentale de l'*Amor Dei* avec un dernier chapitre sur le martyre. On sent dans toutes ces pages une pénétration intuitive due en grande partie à ce que l'A. est entrée dans son sujet avec la connaturalité de son âme profondément orthodoxe. Comme l'écrivait jadis le P. Congar à propos de ses études sur la déification dans l'Église grecque : « Mme Lot-Borodine a sur tout autre spécialiste l'avantage d'entrer dans l'intime des doctrines qu'elle étudie et de deviner comme sans effort le secret du jardin fermé » (cfr p. X). Une courte notice biographique de l'A. est insérée en tête du volume. — Signalons une petite erreur de transcription : Rabbula d'Édesse est appelé deux fois Radule (p. 166 et dans l'index, p. 194). D. O. R.

Kirchliches Jahrbuch 1956 et 1957, für die evangelische Kirche in Deutschland, éd. par J. BECKMANN. 83e année. Gütersloh, Bertelsmann, 1957 ; in-8, XI-382 p. ; 84e année, 1958 ; XV-295 p.

Pour qui veut suivre les événements marquants des Églises évangéliques allemandes, cet annuaire est d'un précieux secours. Non seulement les faits saillants y sont consignés, mais tous les documents intéressants, discours, décisions des synodes, soigneusement collationnés dispensent d'un recours à des publications souvent quasi inaccessibles. Comme pour les volumes précédents, la partie principale est consacrée à la *Kirchliche Zeitgeschichte*. Relevons pour l'année 1956, due à J. Beckmann, le synode de l'*EKD* à Berlin sur l'unité de l'Église évangélique en Allemagne et son rôle dans l'unité du peuple allemand, le *Kirchentag* de Francfort entre autres sur la confession, le dialogue entre l'Église et l'État devenant toujours plus pénible en Allemagne orientale. Élu entre-temps président de l'Église de Rhénanie, J. Beckmann a encore pu assurer pour 1957 la partie relative à l'Allemagne orientale : la lutte autour de la consécration de la jeunesse, les vexations toujours plus nombreuses. Le reste de la chronique a été assumé par le Dr. Niemeier pour l'*EKD*, par le Dr. Wilkens pour l'Église luthérienne et par le Dr. Hildebrandt pour l'Église évangélique de l'Union. Le tome de 1956 nous donne en plus une étude sur les nouvelles formes de l'apostolat des hommes ainsi qu'une longue chronique de l'Église orthodoxe ; celui de 1957, contient un exposé sur le travail caritatif de l'*EKD* depuis 1949, aide aux personnes déplacées et à l'Allemagne de l'Est. Les deux volumes se ferment sur des statistiques des ministres du culte et de la pratique des sacrements. D. N. E.

Martin Luther. — Ausgewählte Werke, 3[e] éd. par H. H. BORCHERDT et Georg MERZ, Ergänzungsreihe, t. 2 : **Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516.** Munich, Kaiser Verlag, 1957 ; in-8, 536 p.

Pour les autres volumes de cette nouvelle édition des œuvres choisies de Luther, cfr *Irénikon* 1958, p. 117. Le Dr. Eduard Ellwein a entièrement revu le tome présent (1[re] éd., 1927) qui contient le commentaire aux Romains. Les annotations et plus spécialement encore le registre des notions et des termes les plus saillants seront d'un grand secours pour la compréhension de ces *initia Lutheri*, dont l'étude reste toujours éclairante pour ceux qui ont à cœur de saisir les intentions fondamentales du mouvement de la Réforme. D. T. S.

Martin Luther. — Œuvres. Genève, Labor et Fides, t. I, 1957 et t. V, 1958 ; in-8, 308 et 265 p.

Les éditions de *Labor et Fides* comptent présenter dans cette série de traductions françaises les écrits les plus significatifs de Luther. Des deux tomes parus que voici, le t. I contient les textes suivants : 1. *Les sept psaumes de la pénitence* ; 2. *Controverse contre la théologie scolastique* ; 3. *Controverse destinée à montrer la vertu des indulgences* ; 4. *Un sermon sur l'indulgence et la grâce* ; 5. *Controverse tenue à Heidelberg* ; 6. *Explication du Notre Père* ; 7. *Des bonnes œuvres*. — Le t. V donne une nouvelle traduction du texte *Du Serf Arbitre*, suivi de *Si l'on peut fuir devant la mort* (pp. 243-258). Sauf 2, 3 et 5 du t. I, qui ont été traduits par M. Jean Bosc, la traduction de ces écrits est due à M. Pierre Jundt. Les annotations et les explications sont réduites à un minimum plus que strict. En effet, combien de lecteurs pourront ainsi suivre les thèses de la *Controverse contre la théologie scolastique* ? étant donné surtout que cette attitude de « *contre* » a généralement mené à une grande ignorance de l'objet controversé. — Ces textes se réfèrent à des travaux semblables allemands. Ne pourrait-on pas dès maintenant donner quelques œuvres moins connues en traduction, par ex., l'important Grand Commentaire sur les Galates ? D. T. S.

Jean Calvin. — Institution de la Religion chrétienne. Livres II, III et IV. Éd. nouvelle publ. par la Société calviniste de France. Genève, Labor et Fides, 1955, 1957 et 1958 ; in-8, 290, 477 et 582 p.

Rendant compte du premier volume de cette édition nouvelle de l'*Institution* de Calvin, *Irénikon* (1955, p. 466) en a exposé les caractéristiques principales. Voici déjà l'œuvre au complet, avec ses quatre Livres et quatre-vingts chapitres. Le Livre quatrième est suivi de tables, dont on remarque tout de suite qu'on y a apporté un soin tout spécial. A partir du tome II, les éditeurs, MM. Cadier et Michel, ont pu profiter de la collaboration de M. le Pasteur M. Réveillaud pour la mise au point des références patristiques et des allusions aux théologiens et aux philosophes de l'antiquité et du moyen âge. (Le tome IV contient un additif pour le tome I), ce qui augmente assurément encore la valeur de cette entreprise. Tout ce texte est fort bien présenté et il est certain que cette édition pourra rendre d'utiles services dans le dialogue œcuménique. D. T. S.

Melanchthons Werke. VI : Bekenntnisse und kleine Lehrschriften. Éd. par Robert STUPPERICH. Gütersloh, Bertelsmann, 1955 ; in-12, 486 p., DM. 16.80.

D'autres volumes de cette édition des œuvres choisies de Mélanchton ont déjà été présentés ici ; cfr *Irénikon* 1958, p. 118. Ce t. VI est un *Ergänzungsband* contenant plusieurs écrits dogmatiques réunis par M. lui-même en un *Corpus doctrinae christianae* vers la fin de sa vie. Y sont joints un certain nombre d'écrits polémiques mineurs. D. T. S.

Apostolos Makrakis. — Three Great Friday Sermons and other Theological Discourses. Translated out of the Original Greek by D. CUMMINGS. Chicago, Orthodox Christian Educational Society, 1952 ; in-8, 108 p.

Chrysostomos H. Stratman. — The Roman Rite in Orthodoxy, and Additional Testimonies by Apostolos MAKRAKIS. Ibid., 1957 ; in-8, 62 p.

Les sermons de A. M. prêchés, ceux qui sont datés, entre 1899 et 1901 dans « le temple du nouveau Collège philosophique et pédagogique du Logos à Athènes » (?), ne contiennent rien de très scandaleux. Leur style, cependant, leur ton, comme celui du second livre, est d'une raideur et d'une violence qui ne rappellent guère les paroles de Notre-Seigneur. Les idées exprimées sur l'union des chrétiens sont, au profit de l'Église orthodoxe, celles qu'on pourrait peut-être encore trouver exposées dans certains milieux peu éclairés au profit de l'Église catholique. Tous ceux qui ne sont pas orthodoxes sont par le fait même damnés. Ils n'ont qu'à se présenter devant l'Église orthodoxe en mendiants et suppliants (p. 2). « Du rite occidental émane une odeur étrangère, celle du sépulcre blanchi et du baiser de Judas » (p. 10). D. G. B.

J. M. Bocheński et G. Niemeyer. — Handbuch des Weltkommunismus. Fribourg /Munich, Alber, 1958 ; in-8, X-762 p.

Ce volumineux ouvrage d'information et de documentation est dû à la collaboration de quinze savants et professeurs d'universités et d'écoles d'études supérieures, principalement aux États-Unis et pour la plnpart originaires de l'Est de l'Europe. Il est divisé en quinze chapitres traitant du communisme sous ses multiples aspects et dans ses activités les plus variées. Les rédacteurs se sont divisé les matières d'après les spécialités de chacun, ce qui assure la valeur des contributions, et les éditeurs ont veillé à ce que les chapitres offrent une présentation uniforme. Le titre « Communisme mondial » indique le propos du livre d'étudier la doctrine, la structure et l'attitude de cette puissance organisée aujourd'hui dans le monde entier, et qui travaille ouvertement à une transformation radicale de la société. De gré ou de force, plus de la moitié de la population du globe lui est déjà soumise et elle fait continuellement des progrès dans les pays non communistes. Ce livre n'est pas une encyclopédie, ni un traité, ni un recueil de statistiques mais un manuel, exposant de façon claire, concise et méthodique la doctrine (philosophie, idéologie, dialectique, propagande), la structure (organes de direction et vie industrielle, agricole, sociale,

économique) et l'attitude (vis-à-vis de la religion, de la liberté individuelle, des pays étrangers) de cette communauté surpra-nationale. La méthode d'exposition est partout la même : définition et distinction des termes, description des institutions, textes et documents révélant les intentions des promoteurs et appréciations des différents rédacteurs. Signalons particulièrement le chapitre V sur la méthodologie de la conquête et de la domination, le chapitre XIII sur l'attitude vis-à-vis de la religion et le chapitre final sur la critique du communisme — ces deux derniers de Bocheński. On peut mesurer l'importance de l'information à la bibliographie de soixante-dix pages et au deux tables alphabétiques facilitant la consultation. D. T. B.

Marc Slonim. — An Outline of Russian Literature. Londres, O. U. P., 1958 ; in-12, 254 p., 7 s. 6 d.

Il est remarquable que M. Slonim ait su résumer en si peu d'espace un sujet qu'il possède dans les moindres détails, comme l'ont prouvé ses ouvrages précédents, en particulier *The Epic of Russian Literature.* L'A. passe rapidement sur les premiers siècles pour arriver tout de suite à Pouchkine et aux autres grands noms de la littérature russe. Les divisions du manuel sont dictées par ces figures de premier plan, par les écoles et les mouvements d'idées : il n'y a pas de considérations d'ensemble sur les grands genres littéraires. Le dernier chapitre est consacré à la Révolution. Il est intéressant d'y relever la « place unique » qu'il accorde à Boris Pasternak (l'ouvrage est écrit avant la parution du *Docteur Jivago*). Le nom de cet écrivain revient encore dans les dernières lignes pour laisser espérer qu'une plus grande liberté sera donnée à la littérature soviétique. Ajoutons que l'ouvrage est doté d'un index et d'une bibliographie détaillée, en sorte qu'il peut constituer à la fois un utile aide-mémoire, une introduction aux lettres russes, un guide pour des études plus poussées. D. D. G.

Manfred Kridl. — The Lyric Poems of Julius Slowacki. La Haye, Mouton, 1958 ; in-8, 77 p.

Après avoir publié en 1956 *A Survey of Polish Literature and Culture* de M. Kridl, les Éditions Mouton de La Haye font paraître maintenant dans leur collection slave un fascicule du même auteur, récemment décédé et qui fit autorité dans l'enseignement de la littérature polonaise dans son pays et depuis la guerre aux États-Unis. Slowacki, un des principaux représentants du romantisme polonais, très national dans ses sentiments et le choix de ses thèmes, avait subi une forte influence de Byron et s'est également inspiré de Shakespeare, Goethe et Shelley. Les lyriques permettent de suivre l'évolution intérieure du poète, dont l'aboutissement fut ce mysticisme spécialement polonais, déterminé par les événements de l'époque. D. H. C.

David Philip. — Le mouvement ouvrier en Norvège. Paris, Éd. Ouvrières, 1958 ; in-8, 363 p., 990 fr. fr.

Ce livre solidement documenté et dont l'A. connaît à fond le problème, fait pendant à celui de Raymond Fusilier sur le parti socialiste de Suède

(cfr *Irénikon*, 1958, p. 408). Les deux démontrent comment les peuples scandinaves parviennent à réaliser les réformes économiques et sociales, quelquefois assez radicales, par voie pacifique, évitant toute effusion de sang. Ceci est peut-être le résultat de l'homogénéité de leur population. Détail intéressant relevé par l'A. : il est presque certain que les habitants actuels de la Norvège sont, dans la grande majorité, descendants des Norvégiens du néolithique. L'évolution sociale du pays fut également facilitée par le fait qu'il n'avait jamais connu ni féodalité ni servage et que son mouvement ouvrier prit l'essor avant que l'industrialisation eût pu créer un prolétariat industriel. C'est dans ces conditions que s'est pousuivie « la lutte d'un peuple pour une vie meilleure, et pour le progrès social ».

D. H. C.

Eugène Zaleski. — Mouvements ouvriers et socialistes. (Chronologie et bibliographie). La Russie. Tome II : 1908-1917. Paris, Éd. Ouvrières, 1956 ; in-8, 489 p.

Le Tome II de cette précieuse publication (pour le Tome I, v. *Irénikon*, 1958, p. 391) donne la chronologie des événements pour la période indiquée (2565 titres pour livres et brochures), mais les références bibliographiques couvrent les années 1908-1956. Le volume contient également un supplément apportant de nouvelles références et complétant celles déjà parues. En plus d'un index alphabétique des noms des auteurs et traducteurs, on trouve un « Index des matières » qui fait ressortir les divers aspects du sujet traité et indique les personnes impliquées dans les événements. Ceci augmente encore la valeur de l'ouvrage pour l'historien de la révolution soviétique et des conditions sociales qui l'ont précédée et suivie.

D. H. C.

II. HISTOIRE

F. van der Meer and Christine Mohrmann. — Atlas of the Early Christian World. (Trad. Mary F. Hedlund and H. H. Rowlet). Londres, Nelson, 1958 ; in-4, 216 p., 70/–

Reprenant la formule qui a fait ses preuves dans l'*Atlas de la civilisation occidentale*, adoptée aussi dans un *Atlas de la Bible*, les AA. ont entrepris de rendre plus intuitive l'histoire des six premiers siècles de l'Église. Les cartes sont désormais groupées en tête du volume. Rendues en couleur, elles occupent 32 p. et les doubles pages de garde. Le corps de l'ouvrage est constitué de 614 illustrations commentées, classées par siècle et subsidiairement par objet. Enfin, des index indispensables permettent de retrouver les documents. — L'optique générale de l'album considère principalement l'histoire littéraire et archéologique, et de ce point de vue la réalisation témoigne d'une connaissance profonde des écrivains ecclésiastiques, de l'histoire de l'art et de l'état présent des fouilles. Dans la partie géographique, chaque siècle comporte une carte des lieux relatifs à l'histoire extérieure et une situant les écrivains. Sont à plus grande échelle les cartes synthétiques des églises fondées durant les trois premiers siècles, la réforme administrative de Dioclétien, l'ensemble des sites archéologiques et ceux

illustrés par la présence d'écrivains. Chaque région figure aussi avec le détail des villes chrétiennes, ainsi que le plan des métropoles culturelles. La présentation est très suggestive mais les contours sont schématisés et les lieux parfois décalés, dans la typographie, de leur situation réelle. Les illustrations et leurs commentaires sont amenés avec une telle habileté que le texte forme presque une chronique, plus qu'une légende. Les citations des auteurs contemporains ajoutent le relief de la pensée à celui des visages et des formes. La date de 700 forme la limite extrême du cadre historique, bien que de fait ce soit la dislocation de la chrétienté qui en soit le terme réel. On est étonné que dans une documentation aussi encyclopédique le christianisme non hellénique ne soit pas mieux représenté, et l'hellénisme lui-même le soit si souvent sur le sol latin. — Bref, une connaissance de l'histoire ancienne de l'Église sera bien théorique si l'on ne s'imprègne pas des images que cet album restitue avec tant de vie.

D. M. F.

Jean Doresse. — L'Empire du Prêtre-Jean. t. I : L'Éthiopie antique ; t. II : L'Éthiopie médiévale, (Coll. D'un monde à l'autre). Paris, Plon, 1957 ; in-8, XXXVIII-304 et 360 p., nomb. ill., cartes, 1.350 fr. fr. chacun.

A peine parue la fresque admirable que représente l'album *L'Éthiopie* dans la collection *Hauts lieux de l'histoire*, l'A. publie le détail de ses recherches et de ses confrontations sous une forme plus rigoureuse mais non moins séduisante. Chaque volume recouvre un millénaire. Le premier essaie de démêler les plus anciens témoignages des légendes fumeuses, établit les connexions avec les civilisations environnantes, principalement celle de l'Arabie méridionale, et aboutit à l'apogée de l'Empire d'Axoum et de sa culture chrétienne originale. Le second suit le repli de la nation vers les hauts plateaux centraux, son isolement du monde chrétien par la barrière de l'Islam érigée entre eux, et poursuit l'épopée jusqu'au moment où elle subira plus directement l'assaut de celui-ci au XVI[e] siècle. — Le trait caractéristique de cette étude est la rigueur de la méthode historique utilisée, qui peut faire fond en outre sur une vaste érudition des matières connexes. L'appareil scientifique est réduit au minimum ; le style, nullement alourdi par la science que l'exposé suppose, tient le lecteur en haleine par cette épopée exaltante. Nombre de photographies furent prises sur le vif, d'autres reproduisent des miniatures, des peintures ou des objets. Dans le texte figurent des croquis et des fac-similés. Quelques cartes situent la répartition des langues, des religions, des sanctuaires médiévaux et les principaux sites archéologiques. Un soin particulier fut mis à l'établissement des bibliographies, classées à la fin des volumes selon l'ordre des chapitres et sous-distinguées par matières. D. M F.

Hans Jenny. — Äthiopien. Land im Aufbruch. Stuttgart, Deutsche Verlag-Anstalt, 1957 ; in-8, 268 p., nombr. ill. dont 4 en couleurs, carte.

Ce livre veut donner une vision large et enthousiaste de l'Éthiopie moderne. L'A. a ramené de deux voyages une collection de très belles photographies et de nombreuses descriptions prises sur le vif, des régions diverses de ce vaste pays. Son information historique a été puisée aux

ouvrages de base, mais sa préférence le porte à ne s'étendre qu'à partir du nouvel essor que connaît le pays depuis ses derniers dynastes. Un tour d'esprit journalistique chez un homme cultivé prend ici la forme de nombreux rapprochements avec les événements célèbres en Occident, comme en témoignent des titres comme ceci : *L'Attila d'Afrique orientale, Le Bismarck noir, Diogène en Afrique oriental, Lawrence en Somalie britannique*, etc. Malgré les multiples allusions aux problèmes européens et est-européens, la description complaisante de ces terres lointaines en pleine croissance semble répondre doublement à un besoin d'évasion.

D. M. F.

Dr. P. Hamazasp Oskian, Mechitharist. — Die Klöster Kilikiens. (Coll. Nationalbibliothek, 183). Vienne, Mechitharisten-Buchdruckerei, 1957 : in-12, 320 p.

Nouvelle contribution importante au « monasticum » d'Arménie. Malgré le titre allemand, le livre est écrit tout entier en arménien, il constitue un répertoire alphabétique de 86 monastères connus de Cilicie, datant de l'époque du royaume chrétien de la Petite Arménie (1081-83, 1198-1375). Les notices sont proportionnelles aux renseignements rassemblés, elles témoignent d'une sérieuse érudition et de patientes recherches dans les chroniques, les récits, les manuscrits et les études de spécialistes. Cette étude particulière est précédée d'une introduction générale historique, bourrée elle-même de citations. D. M. F.

Paul J. Alexander. — The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, Clarendon Press, 1958 ; in-8, XIV-288 p., 50/-

Cet important ouvrage est, au fond, une histoire détaillée et méticuleuse de Byzance pendant le premier quart du IXe siècle. La position du patriarche de Constantinople était telle que, en écrivant la vie de saint Nicéphore, M. A. est amené à toucher tous les aspects de la vie civile et religieuse de la capitale. Après deux chapitres préliminaires sur l'histoire du culte des images, sa pratique et l'opposition à cette pratique, la théorie qui justifie le culte et celle qui le rejette, l'A. aborde la biographie de Nicéphore. Il le considère tout d'abord comme laïc, ensuite comme patriarche. Deux chapitres sont consacrés à la crise iconoclaste sous Léon V, au synode iconoclaste de 815 et aux malheurs qui atteignirent Nicéphore. L'A. discute alors les écrits du patriarche et leur chronologie, sa position par rapport aux saintes icones, et puis donne ses conclusions. Nous avons ici un livre pour des spécialistes, bien que nous ayons recueilli l'impression que M. A. n'est pas précisément un spécialiste de la théologie byzantine. On ne lui en fera pas nn reproche, car ils ne sont pas nombreux les hommes qui sauraient exposer dans toute leur profondeur les théories des camps adverses. M. A. dit et dit bien ce qu'il faut savoir. Le livre nous semble relever davantage de la manière scientifique allemande que de l'anglaise. L'A. lui-même est Américain. On s'étonne de ce que la Clarendon Press, pourtant si réputée, ait accompli si imparfaitement sa tâche d'anglicisation d'un texte américain (les flottements entre *-or* et *-our* se rencon-

trent presque à chaque page). P. 12, dans la note 2 une référence n'a pas été complétée et nous ne sommes pas parvenu à la trouver. Les traductions des textes grecs faites par l'A. ne sont pas toujours très limpides. P. 18 *παρασυναγωγαί* est considérablement plus fort que « illegal meetings » et signifie quelque chose comme « opposition groups ». Finalement, la p. 69 nous offre deux difficultés : On nous dit que Nicéphore fut ordonné prêtre le vendredi saint 10 avril 806. Or, pour qu'il y ait ordination sacerdotale, il faut qu'il y ait liturgie. Aurait-on célébré la liturgie le vendredi saint ? Plus bas on nous dit que Nicéphore fut ordonné *per saltum*, alors qu'on vient de nous donner les dates de sa profession monastique (5 avril), de son diaconat (9 avril, jeudi saint), sacerdoce (10 avril, vendredi saint), épiscopat (11-12 avril, Pâques). Les ordres se sont suivis un peu rapidement, mais est-ce là une *ordinatio per saltum* ? D. G. B.

Blühende Wüste. Aus dem Leben der Mönchsväter. (Coll. Alte Quellen neuer Kraft). Dusseldorf, Patmos Verlag, 1957 ; in-12, 274 p.

Cet ouvrage contient la traduction allemande d'un choix de larges extraits empruntés à la Vie de saint Euthyme par Cyrille de Scythopolis et du *Pré Spirituel* de Jean Moschus. La traductrice est Dame Sophronia Feldhohn, O. S. B., moniale de l'abbaye de la Sainte-Croix à Herstelle ; elle a été initiée à la doctrine des Pères par Dom Odo Casel de Maria Laach. Le lecteur y apprend à connaître la vie et les vertus monastiques des Pères aux Ve et VIe siècles en Palestine et en Égypte, non pas par les exposés qu'ils en font eux-mêmes, mais par des paroles brèves, des événements très ordinaires et de simples traits de leur caractère ou de leurs actions. Le *Pré Spirituel* se contente de narrer des faits, d'évoquer un tableau ; la vie de saint Euthyme est émaillée de textes scripturaires du N. T. L'édification que ces livres produisaient sur les contemporains des auteurs d'autrefois n'est pas de nature à conquérir les âmes religieuses actuelles. La traductrice y est cependant parvenue en rédigeant une introduction destinée à créer l'atmosphère particulière de cette piété, en faisant un choix d'extraits plus adaptés à notre mentalité, ensuite par de nombreuses notes historiques, ascétiques, liturgiques et même parfois psychologiques, et surtout par la perfection de la traduction elle-même. Le génie de la langue grecque consiste à employer le mot propre et unique, qui rend une notion déterminée. La traduction, qui témoigne d'une connaissance approfondie de cette langue, a le mérite d'avoir recherché et employé le mot allemand correspondant et au besoin d'en composer un. Cette traduction a réclamé de longues heures d'étude et de méditation, qui seront pour le plus grand profit des lecteurs. D. T. B.

P. Kovalevsky. — Saint Serge et la Spiritualité russe. (Coll. Maîtres Spirituels). Paris, Éd. du Seuil, 1958 ; in-12, 190 p., nombreuses illustrations et deux cartes géographiques.

Cette courte histoire de la spiritualité monastique russe est divisée en trois parties : 1° la spiritualité avant saint Serge de Radonež ; 2° la spiritualité de saint Serge, d'abord ermite et ensuite abbé ; 3° son influence sur la spiritualité ultérieure. Saint Serge n'a laissé aucun écrit, mais dans

sa « Vie » rédigée par le moine Épiphane vingt-cinq ans après sa mort, se révèle toute une doctrine de vie intérieure surnaturelle. Si on laisse de côté les traits légendaires, on peut noter trois caractères spécifiques de l'ascèse de ce saint : d'abord l'isolement dans des forêts inhabitées, loin de tout commerce humain, ensuite l'établissement de communautés très réduites, astreintes à de durs travaux et enfin, pour la vie intérieure, une grande autonomie individuelle. Ce sont là trois caractéristiques, qui se sont maintenues en Russie jusqu'à nos jours, mais dans très peu de monastères seulement. D. T. B.

Constantin de Grunwald. — Quand la Russie avait des Saints. (Coll. Ecclesia, 42). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 190 p., 500 fr. fr.

L'histoire de la Russie chrétienne s'étend sur un millénaire environ. Au cours de cette histoire, elle a eu de nombreux saints vénérés d'abord par la piété populaire et reconnus plus tard par l'Église russe. Parmi eux, il y a des types très différents, mais s'adaptant au milieu où ils ont vécu. L'A. a choisi neuf saints, qui, aux époques successives et presque siècle après siècle, ont laissé une empreinte durable dans la vie russe : Saint Vladimir, l'apôtre de la Russie, les princes Boris et Gleb, saint Théodose, organisateur de la vie cénobitique à Kiev, saint Alexandre Nevskij, au temps des invasions mongoles, saint Serge de Radonež, fondateur de la Laure de Zagorsk, saint Nil Sorskij, saint Philippe, le métropolite de Moscou défenseur des droits de l'Église sous Ivan le Terrible, Tychon de Zadonsk, auteur ascétique et enfin la figure attachante de Séraphim de Sarov. Après une introduction sur la sainteté en Russie, l'A. fait revivre devant le lecteur, avec leur tempérament propre et leur activité particulière, chacun de ces personnages qui ont marqué la piété et la spiritualité du peuple.

D. T. B.

Richard Vaughan. — Matthew Paris. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series, 6). Cambridge, University Press, 1958 ; in-8, XIV-288 p., 42/-

Matthieu Paris, né vers 1200 et mort probablement en 1259, était moine de l'abbaye bénédictine de Saint-Alban au nord de Londres. C'était en outre un génie universel surtout et avantageusement connu aujourd'hui pour ses Chroniques, parmi les plus importantes de l'époque ; mais il avait d'autres talents : il était bon dessinateur et même, paraît-il, orfèvre. Il écrivait le latin et le français et possédait également l'anglais. Le Dr. V. nous offre une étude très fouillée sur le personnage, ses connexions avec Roger Wendover, ses ouvrages, ses méthodes de travail, donne une série de chapitres consacrés à M. P. vu sous ses divers aspects : chroniqueur, hagiographe, historien domestique, artiste, et termine par un chapitre qui porte le titre significatif : *Autres intérêts*. Le livre, bien illustré et muni d'un bon *Index*, fait honneur à son auteur, à la collection dirigée par dom Knowles, à l'éditeur et à l'engageant humaniste du XIII[e] siècle qu'est M. P.

D. G. B.

The New Cambridge Modern History. Vol. I : The Renaissance, 1493-1520. Edited by G. R. Potter. Cambridge, University Press, 1957 ; in-8, XXXVI-532 p., 37/6.

— **Vol. II : The Reformation, 1520-1559.** Edited by G. R. Elton. Ibid., 1958 ; XVI-686 p., 37/6.

Le présent compte rendu enregistre les réactions d'un lecteur nullement spécialisé dans l'histoire, de quelqu'un qui prend en mains la CMH comme un « book to read » (I, p. xvii). La première CMH fut mise en chantier par Lord Acton en 1896 et terminée en 1912. Voici sous le même titre un ouvrage absolument nouveau et original écrit par des historiens contemporains. En aucun sens du terme cette nouvelle CMH n'est une refonte de la première. — Vu l'ampleur de ces volumes, nous ne pouvons donner la liste complète ni des écrivains, ni des chapitres. Pour *Irénikon* voici certains titres particulièrement intéressants : vol. I : *La Papauté et l'Église catholique; Science et éducation en Europe occidentale de* 1470 *à* 1520*; L'Europe sous Maximilien Ier; Les Pays-Bas bourguignons* 1477-1521*; La France sous Charles VIII et Louis XII; L'Europe orientale;* vol. II : les cinq chapitres sur la Réforme dans les différents pays ; *L'Italie et la Papauté; Les nouveaux Ordres religieux;* les chapitres sur les tendances intellectuelles, les universités et, finalement, *La Russie*, 1462-1583. Notre première remarque sera de regretter que trop nombreux sont les collaborateurs qui supposent chez le lecteur trop de choses connues : que ce soit le système de transcription des mots turcs ou russes (pour le russe, le système semble être exact en soi mais inexactement appliqué), les connaissances nécessaires pour suivre une description technique de tactiques navales (I, p. 288), ou simplement l'information géographique indispensable. En effet, le plan de l'ouvrage (14 volumes en tout) prévoit la publication d'un Atlas dans le t. XIV seulement. Jusque-là le lecteur doit s'arranger comme il peut. Les notes sont presque inexistantes. Aucune bibliographie n'est donnée ni ne sera donnée si nous comprenons bien l'*Introduction générale* (I, p. xxxvi), mais le vol. XIII sera un *Companion to Modern History*. La conception des différents chapitres varie beaucoup. Autant *L'Empire européen de Charles-Quint* (II, ch. X) nous a semblé limpide et clair, autant nous avons eu du mal à nous orienter dans *Les Pays-Bas bourguignons*, 1477-1521 (I, ch. VIII). Quant aux chapitres plus spécifiquement ecclésiastiques, on peut les résumer en disant qu'ils sont à tel point « objectifs » que ni catholiques ni protestants n'en seront contents. Les fautes typographiques sont presque inexistantes (I, p. 47, lire *Genoa* au lieu de *Geneva*). — Notre réaction aurait-elle été uniquement négative ? Mais non, c'est parce que nous avons trouvé dans ces deux premiers volumes parus une Histoire générale si riche, si éclairante, si sûre, que nous nous sommes permis de dire que le lecteur que nous sommes est un peu moins instruit que ses professeurs ne le pensent. Il aimerait surtout avoir des cartes. D. G. B.

A. M. Allchin. — The Silent Rebellion. Anglican Religious Communities, 1845-1900. Londres, SCM Press, 1958 ; in-8, 256 p., 25/-

M. A. a écrit un livre à la fois très instructif et d'une lecture facile et agréable. Son but est de tracer les étapes principales qui marquèrent la

renaissance de la vie religieuse (au sens technique de ce terme) dans l'Église d'Angleterre. Il y a d'abord trois chapitres sur la situation générale et les idées particulières de certains personnages isolés pendant la période qui va de la Réforme à 1800, ensuite sur le milieu du mouvement d'Oxford et, finalement, sur ce mouvement lui-même. Tout le reste des Parties I et III du livre parle séparément des différentes communautés et des hommes qui les fondèrent et les dirigèrent. La Partie II sur les Congrès ecclésiastiques, les Convocations et le Comité parlementaire de 1870-71 fait comprendre les réactions de l'Église officielle à ce bouillonnement inattendu de vie nouvelle. L'A. cite abondamment ses sources, les hommes et les femmes impliqués dans cette « rébellion paisible », ce qui donne à tout le texte un caractère particulièrement direct et vivant.

D. G. B.

D. E. Easson. — Medieval Religious Houses (Scotland), with an Appendix on the Houses in the Isle of Man. With a Foreword by David Knowles and Maps by R. Neville Hadcock. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, XXXVI-204 p., 3 cartes, 45/-

Ce livre suit de près le modèle fourni par son prédécesseur sur les établissements religieux d'Angleterre (cfr *Irénikon*, t. XXVII, 1954, p. 430). Le parallélisme, cependant, n'est pas complet. L'étude de la vie religieuse en Écosse offre ses problèmes particuliers : manque de recherches antérieures, nombre exceptionnel de fondations fictives ou douteuses. Nous avons ici, arrangées par ordres religieux ou autres appartenances (pour les hôpitaux notamment), toutes les maisons reconnues comme certainement authentiques et, en appendice à chaque groupe, celles qui sont douteuses. Pour chaque maison on fournit dans la mesure du possible les détails suivants : nom, comté, rang, revenu en 1561, nom du fondateur, date de fondation, date de disparition, dépendance hiérarchique. Des notes souvent extrêmement abondantes complètent ce schéma. Ce noyau essentiel du livre est entouré d'autres matières substantielles : un avant-propos de dom Knowles qui étudie l'Écosse se dessinant sur l'arrière-plan de l'Europe de l'époque, une étude sur les vicissitudes des études historico-monastiques en Écosse, une autre (fort déprimante) sur l'histoire du monachisme écossais (ici, comme toujours en cette matière, on se demande comment il a pu se faire que le Saint-Siège ait pendant des siècles contribué si efficacement à empêcher une réelle floraison de vie religieuse profonde), une riche bibliographie, trois cartes situant les maisons mentionnées. La période couverte est approximativement celle de 1050-1560. Un appendice de trois pages fait le même travail pour l'île de Man.

D. G. B.

Medieval England. A New Edition rewritten and revised. Edited by Austin Lane Poole. Oxford, Clarendon Press, 1958 ; in-8, XXVIII-662 p., ill., 70/-

Ce livre, deux volumes avec numérotation suivie, est un *Companion* aux études du moyen âge anglais. C'est le successeur du *Companion to English History* édité par le Dr. F. P. Barnard en 1902, revisé et réédité sous le

titre actuel par le prof. H. K. C. Davis en 1924, et maintenant entièrement renouvelé. C'est un de ces livres qu'on ne peut pas abandonner une fois qu'on l'a pris en mains, une encyclopédie de renseignements très intéressants, rendus encore plus assimilables par la surabondance et la variété des illustrations. Les nombreux collaborateurs nous décrivent successivement : le paysage, l'architecture domestique, l'urbanisme, les constructions militaires, la guerre, la navigation, les communications, villes et commerce, numismatique, costume civil, armes et armures, blason, vie religieuse et organisation ecclésiastique, architecture ecclésiastique, art, érudition et éducation, écriture, imprimerie et librairie, science, récréations. Où qu'on ouvre le livre on est captivé par l'exposé clair et entraînant. Chaque chapitre est accompagné d'une bibliographie sommaire. Il y a une bonne Table des Matières. Le mérite du livre c'est de rendre en quelque sorte palpable la vie des hommes à cette époque. Telle vue aérienne, par exemple, aidée par un croquis et complétée par le texte nous fait entrer dans la vie d'un village médiéval ; ailleurs c'est la vie monastique qui se révèle ou encore l'activité et les idées architecturales et artistiques. Tout ce qu'il faut pour être introduit dans le monde médiéval se trouve ici. D. G. B.

Fritz Schmidt-Clausing. — Zwingli als Liturgiker. Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1952 ; in-8, 184 p.

Mélanchton écrivant à Luther disait de l'œuvre liturgique de Zwingli : « Il parle des cérémonies d'une manière très suisse, c'est-à-dire très barbare ». Le Zwingli liturgiste est mal connu, et pourtant toute sa réforme part d'un souci pastoral où la liturgie tenait une place importante. Bien plus, si Luther a purifié l'apport traditionnel, Zwingli a créé une liturgie nouvelle. On saura gré à l'A. de nous présenter les formulaires de cette liturgie, comprenant le prône, la prophétie remplaçant la messe quotidienne, le baptême, le mariage, enfin la Sainte Cène dans ses deux formulaires, celui de l'*Epicheiresis* encore en latin, et celui de l'*Action*, dans le savoureux dialecte populaire de la Suisse. — L'A. nous présente latéralement des créations liturgiques de deux Alsaciens, Surgant et Leo Jud, dont Zwingli a fortement subi l'influence, et donne le canon de la messe latine en regard de l'*Epicheiresis* et l'*Action* zwingliennes comparées à la *Deutsche Messe* de Luther. Une longue introduction nous éclaire sur l'évolution liturgique de Zwingli. Profondément marqué de l'idée du retour aux sources, celui-ci a manqué de l'information que nous possédons aujourd'hui pour y trouver le critère d'un développement judicieux. Son évolution eût été tout autre s'il avait eu de la tradition une connaissance plus éclairée. D. N. E.

J. B. Neale. — Elizabeth and her Parliaments, 1584-1601. Londres, Jonathan Cape, 1957 ; in-8, 452 p., 30/-

Le 2e tome de l'ouvrage du prof. Neale de l'université de Londres (pour le tome I, cfr *Irénikon*, XXVII, 1954, p. 234) traite des six derniers parlements du règne d'Élizabeth, à savoir : 1584-85, 1586-87, 1589, 1593, 1597-98 et 1601. À de nombreuses sources de toute nature, l'A. ajoute ici deux recueils qu'il a découverts lui-même. Ces parlements sont aux prises

avec des questions politiques diverses (complots réels ou supposés contre la reine, agitation autour de Marie Stuart, question de la succession) et plusieurs affaires sociales et économiques, mais nous voudrions surtout signaler l'intérêt capital de cette chronique parlementaire minutieuse mais très vivante, en ce qui concerne les problèmes religieux de cette seconde partie du règne. La souveraine est prise entre la lutte qu'elle mène contre les catholiques d'ailleurs assez inoffensifs, et la résistance qu'elle doit offrir à l'assaut des puritains qui dirigent le parlement en 1584 et 1586. Ils y organisent une agitation politique, qui, renforcée par leur *Classical Movement*, menace Élizabeth d'une révolution dans l'Église et dans l'État. On assiste à une véritable collision entre le Parlement mené par les radicaux et la Couronne qui impose son veto. La liberté de parole permet aux factieux de s'exercer à l'art de l'opposition parlementaire, ce qui ne manquera pas de leur servir plus tard contre les Stuarts. Les extrémistes sont défaits à plusieurs reprises, grâce à la fermeté de la reine. De plus celle-ci, avec Whitgift, demeure implacable devant les menées du *Classical Movement* et la campagne de pamphlets, tout en n'ignorant pas les graves abus reprochés à l'Église d'Angleterre en ces conjonctures. En 1593 la situation a évolué : les puritains à cette date sont d'ailleurs visés plus directement que les catholiques. Les derniers parlements subissent selon l'A. le contre-coup du déclin momentané de l'ardeur religieuse qui caractérise la fin du règne. Le prof. de Londres suggère Job Throckmorton comme auteur des célèbres *Martin Marprelate's Tracts.* De ce dernier, comme d'une série d'autres personnages qui se détachent particulièrement et parmi lesquels figurent la reine elle-même, Sir Christopher Hatton, Bacon, Raleigh, Peter Wentworth, l'A. nous donne des portraits remarquables.

D. H. M.

Essays in Anglican Self-Criticism. Edited by David M. Paton. Londres, SCM Press, 1958 ; in-8, 238 p., 25 /-

L'éditeur a réuni ici dix-sept essais d'anglicans et de non-conformistes qui interrogent l'Église d'Angleterre sur des problèmes d'actualité dont certains ont été débattus à Lambeth 1958. Signalons certaines de ces contributions : W. Nicholls craint que la pensée anglicane ne passe à côté des problèmes du XXe siècle. J. Wren-Lewis met en garde, d'un point de vue *Modern Churchman*, contre une apologétique de bravoure. Chao Fu-San, la Bible en main, bat sa coulpe à propos de la débâcle missionnaire en Chine, M. J. M. Paton s'étend sur les inconvénients de l'Établissement. J. V. Taylor voudrait un assouplissement dans la pratique sacramentelle en Uganda. A. T. Hanson, sur la base d'une riche expérience en Inde du Sud, exhorte les jeunes Églises à ne pas recopier le *Prayer Book* mais à ne s'en servir que comme d'un maître d'école, à la manière de la liturgie de la CSI. A propos de la Réunion, il est intéressant de noter que l'ancien modérateur de la CSI, A. M. Hollis reprend l'Église d'Angleterre pour son cléricalisme, son légalisme, son rubricisme, son esprit d'Établissement et même son épiscopalisme ! Pour le prof. Torrance la même Église devrait cesser de se barricader derrière l'épiscopat et reconsidérer les ministères non épiscopaux, l'intercommunion, sa théologie pélagianisante de l'Eucharistie enfin et surtout le rôle de la Parole dans l'Église. J. Marsh va

dans le même sens en priant aussi l'anglicanisme de ressembler davantage aux Églises Libres. Par contre A. M. ALLCHIN voit, comme Hodges, dans l'anglicanisme le futur noyau de l'« Orthodoxie Occidentale », si l'on consent à éviter une synthèse prématurée « sur le papier ». Dans un sens différent J. LAWRENCE pose les règles de la discipline spirituelle du *Central Churchman* soucieux d'être à la fois protestant et catholique, règles sans doute insuffisamment observées à l'égard des autres tendances de l'anglicanisme. D. H. M.

Alec R. Vidler. — Essays in Liberality. Londres, SCM Press, 1957 ; in-8, 192 p., 15/-

Le doyen de King's College à Cambridge public ici quelques articles dont plusieurs inédits. Ils sont empreints d'un même souci de « libéralité ». C'est cette notion, sorte de vertu de réserve et d'équilibre, remontant au classicisme grec, que l'A. cherche d'abord à distinguer du libéralisme du XIXe siècle. C'est aux laïcs que A. V. remettrait l'avenir d'une théologie anglicane libérée du monopole clérical. Liberté et responsabilité sont alors mises aux prises dans leur dialectique philosophique et chrétienne, et l'A. nous indique en quoi consiste à son sens le péché originel et la prédestination. Signalons également une étude nuancée sur Gore où sont analysées les caractéristiques de cet autre catholique libéral que fut le promoteur de *Lux Mundi*, mais Vidler tient également à souligner les limites du libéralisme de l'évêque d'Oxford. Le doyen se demande enfin à son tour ce qu'est l'anglicanisme (le mot lui-même remonte à 1846). La question serait née de l'existence des partis (aujourd'hui « en décadence ») et de la crise intellectuelle contemporaine. La réponse est classique : ce serait l'effort de chrétiens qui prendraient fermement appui sur les Credos, pour résoudre le dilemme protestantisme-catholicisme en maintenant cependant résolument les deux branches de l'alternative. L'avant-dernier article est, chose inattendue, une vigoureuse sortie contre la situation religieuse actuelle aux USA, et le tout se termine par un noble portrait de l'intellectuel chrétien. On trouvera ainsi dans ces pages un aperçu représentatif de la pensée du directeur de la revue *Theology*. D. H. M.

D. L. Edwards. — Not Angels but Anglicans. Londres, SCM Press, 1958 ; in-12, 126 p., 8/6.

Malgré son titre ce petit ouvrage n'est pas en soi un « Essay in self-criticism », bien qu'il comporte çà et là des réflexions critiques. C'est, d'un point de vue évangélique modéré, une introduction qui envisage l'anglicanisme sous tous ses aspects. Sans une extrême originalité, elle offre un portrait assez équilibré de l'Église d'Angleterre telle qu'elle est. C'est sa meilleure recommandation. D. H. M.

Anglo-Russian Theological Conference, Moscow, July 1956. Édité par Herbert WADDAMS. Londres, The Faith Press, 1958 ; in-12, 120 p., 15/-

Cet ouvrage donne l'essentiel des discussions qui se sont déroulées à Moscou du 16 au 23 juillet 1956 entre la délégation anglicane et des repré-

sentants de l'Église russe. Seuls les rapports des théologiens russes ou du moins de larges extraits figurent dans la première partie. La seconde donne les minutes des discussions qui ont suivi les rapports des deux parties. En tant que simple reprise de contact, ces confrontations demeurèrent à un niveau assez élémentaire mais caractérisèrent au mieux les deux Églises. On remarquera la fermeté, empreinte de charité cependant, et l'aspect généralement très traditionnel, mais un peu coupé de l'histoire, des exposés russes. En face, la variété typique et parfois le vague des positions des délégués anglicans, oscillant autour d'une position centrale un peu évasive. On ne peut d'ailleurs que se féliciter du caractère assez représentatif de cette délégation anglicane. Elle semble avoir marqué un léger retrait par rapport aux affirmations anglicanes antérieures. Mais l'important était de renouer. D. H. M.

Geoffrey F. Nuttall. — Visible Saints. The Congregational Way, 1640-1660. Oxford, Basil Blackwell, 1957 ; in-8, XII-178 p., 25/-

A propos d'un sujet en apparence très étroitement limité, le Dr. N. a écrit un livre de grande valeur par sa maîtrise de la matière, par l'élévation de la pensée, par la clarté de l'exposé, par l'immensité des perspectives ouvertes. Il s'agit *ex professo* des débuts du congrégationalisme en Angleterre, de cette « voie » que « par hérédité et par conviction » le Dr. N. lui-même suit (p. VII). Après une introduction historique, l'A. ordonne sa matière sous quatre chefs : 1) Sortez : principe de séparation ; 2) L'un l'autre : principe de fraternité *(fellowship)* ; 3) Un esprit prompt : principe de liberté ; 4) Soyez des saints : principe d'idonéité *(fitness)*. Viennent ensuite une conclusion critique, une bibliographie et des Tables. J'ai l'impression que ce livre sera une révélation pour tout lecteur qui n'appartient pas lui-même à une communion de chrétiens d'élite, à une « gathered Church ». A la différence de ses ancêtres spirituels, le Dr. N. écrit avec une charité et une sérénité rares et parvient à nous rendre non seulement respectables, mais encore presque sympathiques ces hommes et ces femmes aux convictions inébranlables, persuadés qu'ils devaient sortir de ce méchant monde et des Églises constituées pour servir Dieu dans une pureté totale. La même poussée se rencontre ailleurs et à différentes époques — c'est ce qui rend cette étude si précieuse. Tout comme les « congregational men », les vieux-croyants russes étaient certains que l'Église officielle était l'Antéchrist. Ils voulaient aussi redécouvrir la vie intérieure du christianisme du N. T. (p. 3). L'A. suggère que la clef, pour la compréhension de ce phénomène, est à rechercher dans une eschatologie de joie et d'espérance étonnées (p. 158). Sans vouloir en rien minimiser ce que de pareilles tendances ont de faux et de dangereux, je tiens néanmoins à remercier le Dr. N. de sa belle interprétation positive et à la recommander aux œcuménistes. D. G. B.

The Catholic Directory. Byzantine Rite Apostolic Exarchies of Philadelphia und Stamford, U. S. A. Anno Domini 1958. Philadelphia-Stamford, 1958 ; in-8, 254-56 p.

Cet annuaire du clergé ukrainien des U. S. A. groupe les renseignements des deux circonscriptions diocésaines des Ukrainiens de Galicie répandus

aux États-Unis, celle de Philadelphie (Penna.) la plus vaste, qui s'adresse à une population estimée à près de 200.000 personnes, et celle de Stamford (Conn.) qui groupe les quelque 86.000 fidèles des États atlantiques du N-E. Outre les renseignements précis concernant tous les cadres et les œuvres avec statistiques, l'intérêt se porte vers la collection considérable des photos rassemblées, les portraits des dignitaires et de tout le clergé, les églises paroissiales, des groupes d'œuvres, certaines cérémonies et projets. Le volume s'achève par une imposante collection de témoignages de sympathie et d'annonces. Il s'en dégage une impression de grande vitalité pour une Église de diaspora. Avec de pareils instruments la géographie ecclésiastique devriendrait un jeu. D. M. F.

Ruth M. Slade. — English speaking Missions in the Congo Independent State (1878-1908). Académie royale des sciences coloniales, classe des sciences morales et politiques, t. XVI, fasc. 2. Bruxelles, 1959 ; in-8, 432 p., hors commerce.

Du christianisme introduit au XVe siècle par les Portugais dans le Bas-Congo, il ne restait que peu de traces au milieu du XIXe s. Si l'œuvre créée par le roi des Belges allait provoquer la renaissance d'une vive action missionnaire tant catholique que protestante, elle allait aussi donner lieu à des rivalités qu'animait incontestablement le regret que le Congo ne fût pas colonie anglo-saxonne. Très bien documenté, le travail de Miss Slade retrace la pénétration des missionnaires de « langue anglaise » partant du Bas-Congo vers les sources du fleuve. Nous y suivons les membres de la *Baptist Missionary Society*, de la *Christian Missionary Alliance* appuyés par les baptistes américains (dans le Kasaï), et les protestants suédois et les *Plymouth Brethren* (dans le Katanga). Imbus de l'idée que la religion ne peut que favoriser leur pays et son commerce, les missionnaires se livrèrent à de multiples activités de prospection, d'instruction, de médecine, etc., qui laissaient peu de place à l'évangélisation. D'autre part le succès des missions catholiques était grand, si bien que dans cet immense territoire, d'une richesse à peine soupçonnée, mais dont le sort politique semblait précaire, les rivalités religieuses prirent bientôt un autre caractère et les missionnaires de « langue anglaise » se rallièrent pour la plupart à la campagne assez malveillante qui devait amener le changement de régime. Après l'annexion en 1908, qui mettait définitivement le Congo à l'abri des compétitions politiques, l'effort missionnaire se déploya dans un climat rasséréné et couvre depuis lors la totalité du territoire. — Coïncidence probablement involontaire, l'important mémoire de Miss Slade sort de presse comme un hommage à Léopold II, roi des belges, disparu il y a exactement cinquante ans, qui avait mieux compris le rôle des missions et, dès le début, avait témoigné une bienveillance spéciale aux missions catholiqnes. C. R.

Pierre Birot et Jean Dresch. — La Méditerranée et le Moyen-Orient. T. I. La Méditerranée occidentale. (Coll. Orbis). Paris, P. U. F., 1953 ; in-8, VIII-552 p., 56 cartes et croquis, 24 ill. 2.120 fr. fr.

L'orbite méditerranéenne nous est surtout connue pour ses valeurs spirituelles, puisqu'elle constitue l'esseutiel du monde connu par les

maîtres de notre pensée culturelle et comme berceau du christianisme. Son unité a été disloquée par l'envahissement de l'Islam, la découverte du nouveau monde, les conquêtes coloniales; elle subsiste cependant dans un ensemble bien précis de facteurs géographiques et humains. C'est ce que les auteurs ont entrepris de décrire dans ce premier tome. Celui-ci contient les études relatives aux généralités, et les chapitres spéciaux sur les trois grands ensembles occidentaux riverains : les péninsules ibérique et italique et le Magreb. — La partie générale analyse les phénomènes géologiques, le régime des eaux, le climat, la végétation, le relief et le sous-sol en géographie physique, les problèmes agricoles, urbains et industriels en géographie humaine. Ces exposés perspicaces manifestent l'unité de l'ensemble plus que l'on est accoutumé de la concevoir, et décrivent brillamment les motifs de la séduction de ce monde et les limites de ses ressources. Les panoramas rassemblés en appendice achèvent de convaincre le lecteur. Les chapitres spéciaux reprennent ces diverses questions dans le cadre de chaque région. Diagrammes et cartes par leur schématisation font apparaître clairement les points névralgiques des situations. Une abondante bibliographie méthodique justifie l'exposé dépourvu d'apparat et stimule l'intérêt. On appréciera la valeur de cette synthèse en considérant la somme d'enquêtes préliminaires nécessaires. Le second volume promis, réalisé selon cette méthode, sera du plus haut intérêt, car en toute matière l'Est européen et le proche-Orient ne jouissent pas du même équipement scientifique que le monde occidental.

D. M. F.

The Soviet Army. — Edited by H. B. Liddel Hart. Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1956 ; in-8, XIV-480 p., 35 /-

Un problème actuel et brûlant est de connaître quelle est la puissance et la valeur stratégique de l'armée soviétique ; comment elle s'est comportée durant la guerre et comment elle s'est réorganisée pour devenir une des premières armées du monde. Voici la réponse d'une quarantaine d'officiers supérieurs et de quelques-uns des plus grands chefs militaires, qui ont pris part à la guerre. Ils rappellent leurs souvenirs ou étudient, à la lumière des documents officiels, la composition, l'armement, la formation des cadres, les Écoles militaires, la stratégie de l'armée en U. R. S. S.

D. T. B.

Ladislav Gracalić. — Yougoslavie. (Guides Nagel). Préf. de Jules Moch. Genève, Éd. Nagel, 1954 ; in-12, XXIV-328 p., 49 cartes et plans.

Les pays danubiens et balkaniques figurent parmi les derniers en Europe à être dotés de guides touristiques mis à jour. L'isolement historique de ces régions en est la cause principale, bien que la variété des sites, la richesse du folklore et les vestiges du passé leur vaudraient bien un traitement plus attentif. Cette lacune se comble peu à peu. Les caractères variés de la Yougoslavie sont décrits avec une belle maîtrise dans cette présentation moderne. Le style concis amoncèle une quantité de renseignements malgré les proportions du livre : introduction générale multiple et renseignements pratiques du voyageur. Il est important que celui-ci

pénètre dans un pays avec sympathie, aussi l'A. s'est-il appliqué à lui inspirer ce sentiment, même envers l'ordre nouveau du régime actuel. L'information historique est correcte en général ; en raison de l'importance jouée par les centres religieux, on pourrait souhaiter que soient mieux signalés les pèlerinages nationaux et les dégâts causés par la guerre. La préface de M. Jules Moch souligne l'accueil bienveillant que rencontrera le visiteur français. Carte routière 1 : 1.250.000 en 11 sections.

D. M. F.

Fred Majdalany. — Cassino. Portrait of a Battle. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, 263 p., 6 pl., 8 cartes, 21 /-

Si la monotonie de la mécanisation a enlevé aussi à la guerre ses aspects romantiques qui faisaient autrefois le bonheur des hommes de lettres et des artistes, l'épisode grandiose qui se joua en 1944 autour de l'ancienne abbaye de Saint-Benoît évoque les souvenirs héroïques des siècles passés. Comme dans le portrait de Dorian Grey on lisait l'évolution de sa vie, on verra dans le « portrait » remarquablement peint par l'A. les différents aspects de la guerre moderne, et un militaire, un historien, un politicien y trouveront force de détails d'intérêt passionnant. Ce fragment de la grande tragédie qui a ensanglanté le monde fait également penser au triomphe des valeurs spirituelles qui assurent des résurrections et la victoire de la vie sur la mort.

D. H. C.

Anna Marava-Chatzinikolaou. — Patmos. (Collection de l'Institut français d'Athènes, Section : « Villes et paysages de la Grèce », 63). Athènes Institut français, 1957 ; in-8, 82-CXVI p., ill.

Ce petit volume sur Patmos a bien sa place dans la série « Villes et paysages de la Grèce ». Depuis que saint Jean y fut exilé et y composa sa fameuse Apocalypse, la petite île de la mer Égée est devenue en effet un coin célèbre de la Grèce et un haut lieu du christianisme. En plus, elle possède depuis 1088 un monastère renommé, qui occupa une place importante dans l'histoire de l'Église grecque et qui est toujours très vivant et actif. Mme Marava-Ch. nous offre un excellent petit guide de cette île vénérable, dont elle retrace brièvement l'histoire et décrit les particularités actuelles. Pour l'histoire, elle aurait pu dire un mot des relations entre le monastère de Patmos et les pontifes romains, qui lui ont porté secours à plusieurs reprises. Les 200 belles photos font de ce petit volume un document attrayant et très fidèle, qui ne manquera pas de susciter de l'intérêt.

D. A. v. R.

P. Paléologos et A. Tassos. — Athènes. Athènes, Éd. « Athènes », s. d. ; in-f°, 1 p., 16 pl.

Les Éd. « Athènes » ont voulu éditer un bel album de planches, montrant dans la ville d'Athènes cet « enchevêtrement du passé et du présent qui crée la ligne de cette ville sans ligne et le coloris de cette cité aux mille

couleurs ». Le dessein est pleinement réussi, à voir les belles planches qui composent l'album en question. D. J.-B. v. d. H.

Semni Carouzou. — Mycènes Fresques, ornements d'or, vases. Athènes, Éd. « Athènes », s. d. ; in-f°, 12 pl. en couleur.

Encore un très joli album, dû à l'infatigable travail des Éd. « Athènes », concernant la vieille civilisation de Mycènes. On jouit en y trouvant des planches de fresques qu'on rencontre rarement reproduites en couleurs. Cela permet de se rendre compte de la tonalité et de la finesse d'exécution de ces œuvres qui témoignent assurément d'une baute culture et de beaucoup de maîtrise. D. J.-B. v. d. H.

W. Stevenson Smith. — The Art and Architecture of Ancient Egypt. (Coll. « The Pelican History of Art »). Harmondsworth, Penguin Books, 1958 ; in-4, XXVII-302 p., 192 h.-t., 63 /-

Dans la ligne et la parfaite présentation de la *Pelican History of Art*, le professeur d'Art égyptien à *Harvard University*, Mr. W. Stevenson Smith, nous donne une Histoire de l'Art ancien d'Égypte. Il considère d'abord la préhistoire : on y verra la permanence de thèmes développés dans les peintures rupestres d'Afrique du Nord, manière qui se perfectionnera dans la suite. L'histoire décrite ici comprend toutes les dynasties égyptiennes et s'arrête au IV[e] siècle avant le Christ. Ce sera ensuite le déclin de l'antique art égyptien. C'est de ce déclin — le cas ne fut pas propre à l'Égypte — que naîtront certaines formules adoptées par le christianisme naissant, telles les icones. Aussi n'est-il pas sans intérêt pour l'art chrétien de connaître ses ancêtres. L'art égyptien fut des plus religieux : le culte des morts, une mythologie cosmique et fort élevée, les confrontations possibles avec l'histoire du peuple juif font de l'art égyptien antique une source que les historiens de l'Art ne peuvent négliger. Par cet art, il nous est possible de reconstituer celui d'autres peuples, comme celui des Juifs, dont il ne reste quasi rien, ne fût-ce que pour le Temple de Jérusalem. Donc, à côté des qualités intrinsèques de l'art égyptien, que M. Stevenson Smith nous rappelle à nouveau, il en est d'autres qui nous instruisent sur les origines de l'art religieux des Juifs et des chrétiens. Les reproductions d'œuvres d'art sont parfaites, suivant la tradition de cette collection.

D. Th. Bt.

Imprimatur :
F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 1 jun. 1959.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXXII 3me Trimestre 1959

Éditorial

La session du Comité central du Conseil œcuménique tenue à Rhodes en août dernier était à peine terminée que les Bulletins du C. O. E. (World Council of Churches Information *et* S. OE. P. I.) *mettaient un terme bienfaisant aux rumeurs peu sérieuses propagées par la presse internationale concernant la présence de quelques théologiens catholiques à la Conférence.*

Un communiqué de Radio-Vatican vient clôturer cette agitation par une nouvelle sereine et encourageante : la proposition faite à Rhodes d'une réunion orthodoxe-catholique, qui aura lieu à Venise en 1960, est annoncée comme une décision ferme. « Le résultat le plus sûr des conversations de Rhodes, dit le communiqué, est l'organisation officielle pour l'année prochaine à Venise d'une conférence de théologiens catholiques et orthodoxes, conférence qui constituera une reprise des conversations entre l'Église séparée d'Orient et celle de Rome sur une base plus large et plus représentative que par le passé ».

Cette nouvelle, dont l'annonce si rapide est certainement inattendue, a été accueillie par tous les milieux avec un intérêt extraordinaire. Elle fait faire un pas décisif à l'activité unioniste du monde catholique. On a noté (La Croix, 5 sept. 1959) *qu'un geste aussi précis de la part de Rome n'a plus été fait depuis quatre siècles.*

* * *

La perspective du futur Concile œcuménique ne doit pas nous faire perdre de vue la troisième assemblée mondiale du Conseil

œcuménique des Églises qui aura lieu à New-Delhi en 1961. On sait, et nous l'avons rappelé plusieurs fois en l'abordant en diverses études (Irénikon, 30, 1957, p. 377 sv. et 31, 1958, p. 281 sv.), *que le thème de la « Seigneurie du Christ sur le monde » y sera traité parmi d'autres sujets, thème qui préoccupe beaucoup l'opinion religieuse aujourd'hui en bon nombre de confessions chrétiennes.*

L'étude que nous donnons ci-après émane d'un théologien luthérien particulièrement ouvert, puisqu'il est actuellement directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, M. le Prof. H. H. Wolf. Elle fut lue dans son texte original allemand aux journées préparatoires de Grandchamp à la semaine de l'Unité en janvier 1959 et complète avantageusement ce même thème.

Quoique de perspective luthérienne, cette étude a sa place dans notre revue, tout d'abord parce qu'elle donnera au lecteur catholique l'occasion de porter un jugement sur l'ecclésiologie de la Réforme, ensuite parce qu'elle situe très bien les différentes acceptions du terme Cosmos, *et expose avec pénétration l'attitude du chrétien retiré du monde par son baptême et s'y trouvant plongé en même temps par sa lutte contre Satan, prince de ce monde. De plus l'auteur effleure dans ces lignes (*n° 5*) la relation de l'intercession de l'Église pour le monde avec le sacerdoce du Christ. Par ses suggestions extrêmement riches, il nous ouvre une lumière sur le sacerdoce non pas des « laïcs » — cette expression est de nature à fausser la notion — mais du peuple de Dieu tout entier par rapport au monde qu'il doit, en tant qu'Église, arracher à Satan, purifier et sanctifier. Rôle semblable, en une certaine manière, à la mission qu'avait le peuple élu sous l'ancienne Loi par rapport à toute l'humanité.*

Le thème de l'intercession qui est traité ici, trouvera son complément actuel dans les pages que nous avons extraites un peu plus loin (Notes et documents, p. 368) *d'un remarquable petit ouvrage du Fr. Roger Schütz, prieur de Taizé, pages qui illustrent très bien, en un sens, l'exposé du Prof. Wolf sur l'Église et le monde.*

L'intercession de l'Église pour le monde [1]

Il nous faudra montrer ici comment l'Église est guidée par l'amour vers un mouvement vivant et incessant du service (*diakonia*), mouvement qui s'étend sur le monde, et comment elle ne peut s'y refuser ni se replier sur elle-même, ce que lui interdit la nature illimitée de l'amour de Dieu.

Afin de bien comprendre ce dont il s'agit exactement, il nous paraît nécessaire de montrer quelle est l'opposition qui se manifeste entre les deux notions « Église » et « monde ». On peut se demander en premier lieu si ces deux notions doivent être examinées dans leur opposition seulement, ou si elles ne doivent pas aussi être considérées dans un ensemble global, c'est-à-dire dans l'ensemble où il est sous-entendu que l'une et l'autre de ces entités sont provisoires [2], qu'elles doivent disparaître à la fin des temps pour faire place à un état tout nouveau. Mais précisément lorsque nous voulons signifier ceci, que l'Église elle-même est quelque chose de provisoire et qu'elle doit être un jour remplacée par l'avènement du Royaume de Dieu, il nous faudra reconnaître que ces deux notions dans lesquelles s'incarnent deux réalités, sont réciproquement en état de tension.

1. — Qu'est-ce que l'Église ? Nous ne pouvons ici en parler de façon exhaustive. Nous pouvons définir la nature de l'Église par des affirmations de notre profession de foi... Je pense par exemple à la Confession d'Augsbourg : l'Église est « l'ensemble de tous les

1. Se reporter à l'Éditorial de ce fascicule.

2. L'état « provisoire » de l'Église en ce monde, qui est un spécifique de l'ecclésiologie protestante, ne peut se comprendre du point de vue catholique que d'un des aspects de l'Église (N. d. l. R.)

croyants », au sein duquel l'Évangile est annoncé dans sa pureté et les sacrements sont correctement administrés. Ou encore je pense à d'autres affirmations de notre profession de foi luthérienne, aux Articles de Smalkalde, qui nous viennent de Luther lui-même et dans lesquels l'Église est définie comme « les brebis qui entendent la voix de leur Berger ». Ce sont là des définitions incomplètes, formulées en leur temps comme réfutations d'une doctrine opposée et qui doivent être comprises comme telles, et qui sont nécessairement partielles pour la plupart. Les définitions données par le Nouveau Testament sont bien plus riches. Nous savons qu'il y a là une quantité de définitions de l'Église : l'Église est le troupeau du Christ, groupé sous la direction de son Berger ; l'Église est l'Épouse du Christ, elle est le temple de Dieu ; l'Église est le Peuple de Dieu sous la direction du Seigneur Ressuscité. Mais avant tout il y a la définition générale qui englobe tout : L'Église, Corps du Christ — et dont la tête est lui, le Christ, — corps qui comprend beaucoup de membres, associés en une *koinonia*, une communauté, une fraternité. L'Église, — on peut aussi dire la paroisse, — ce sont des hommes dans le monde, qui sont appelés hors du monde dans l'Église et qui dorénavant vivent dans le monde comme membres de l'Église. Car l'Église existe toujours *dans* le monde, sous une forme très concrète, que l'on peut voir d'un œil objectif et que l'on peut analyser comme une réalité sociologique. Considérée sous cet aspect, l'Église serait toujours analogue à d'autres sociétés. Nous parlons de sociétés de droit public, ce qu'est aussi l'Église. En effet, l'Église existe si objectivement dans le monde que l'on en parle comme d'une société et que l'on en prend conscience sous cette forme. Cependant celle-ci ne nous révèle pas l'essence profonde de l'Église, on ne peut en prendre conscience qu'en étant croyant soi-même et en appartenant à l'Église. Vue de ce point de vue-là, l'Église vit dans le monde selon ses propres lois, qui lui sont données par Dieu et non pas par le monde.

La loi fondamentale de laquelle vit l'Église, et qui a rendu possible son existence, c'est le sacrifice volontaire de Jésus-Christ, sacrifice grâce auquel il a expié devant Dieu les péchés des hommes en se substituant à eux. Tel est l'acte d'amour de Dieu,

dont est née l'Église et dont elle vit. Bien entendu il faudrait parler ici de la préfiguration de l'Église dans l'Ancienne Alliance, qui annonce déjà l'incarnation du Christ et son sacrifice. Il faudrait aussi parler de l'effusion du Saint-Esprit à la Pentecôte. C'est alors que ce qui était déjà une réalité objective devint une réalité subjective. Car c'est à partir de ce moment-là que le Christ ressuscité a été présent en son corps, c'est-à-dire « lorsque deux ou trois, ou plus sont réunis en son nom ». Certes il y aurait encore beaucoup à dire à propos de l'Église, de ses fonctions, de son apostolicité, de sa catholicité, de son unité et de sa sainteté. Mais ce n'est pas là ce qui doit nous préoccuper en ce moment puisque nous devons mettre le cap sur le sujet de l'intercession de l'Église pour le monde.

2. — Nous disions que l'Église vit dans le *monde*. Que signifie le monde dans le Nouveau Testament ? Est-ce le Cosmos ? Dans les *Actes des Apôtres*, 17, 24, nous lisons : « Dieu, qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, étant le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point dans des temples faits de main d'homme... » Le Cosmos est donc en premier lieu l'espace créé par Dieu avec tout ce qui s'y trouve. Dans une certaine mesure ce vocable du Nouveau Testament recouvre la notion du Tout, de l'Univers, et aussi l'idée du « monde », de « l'Aion » qui désigne plutôt l'élément du temps par contraste avec celui de l'espace. Il est important de noter, en regard de la parole citée ci-dessus, que le monde est créé par Dieu de telle manière que celui-ci en reste le Seigneur. Le monde n'est pas considéré comme ayant été abandonné à lui-même après sa création. Le Créateur et la créature ne peuvent être séparés l'un de l'autre. Le monde est et reste, quoi que l'on en puisse dire d'autre part, le domaine de la puissance de Dieu.

Mais le monde signifie aussi l'humanité. Cette notion s'exprime déjà dans les *Actes*, 17, 24. On peut aussi la trouver dans l'*Évangile de Jean*, 1, 10, (notamment en *Jean* 1,3). Il me paraît

important de remarquer que le monde, l'univers, dans cette acception, est créé par le *Logos*. Cela est aussi indiqué expressément par *I Cor.* 8,6 : « Pour nous il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses, et par qui nous sommes ». Cfr aussi *Hébreux* 1, 2, et surtout *Colossiens* 1, 16-17 : Le monde tient son existence de lui, tout a été créé par lui et pour lui. L'*Épître aux Colossiens* revient à l'ensemble de la Création et la voit en rapport étroit avec l'acte de rédemption de Dieu ; elle voit que l'univers a été dès le début créé et porté par celui qui un jour deviendra homme et qui sera le chef de la communauté humaine. L'*Épître aux Colossiens* explique que le monde avec tout ce qu'il contient, tend vers le Christ, attend son retour, pour rappeler l'expression de *I Cor.* 15, 28, alors que Dieu sera tout en tous. Faisons un pas de plus : vous connaissez la parole de *Jean* 1, 11, « La lumière est venue chez les siens, et les siens ne l'ont point reçue ». Selon d'éminents exégètes de notre temps, l'expression « les siens » ne désigne pas le peuple d'Israël, dans lequel a eu lieu l'incarnation du Verbe, mais c'est l'humanité tout entière qui est désignée par ce terme. Le Cosmos, créé par lui, contenu en lui et constitué pour lui, est sien, est le domaine de sa puissance. Il faut penser à tout cela lorsque nous pensons au Cosmos dans ce premier sens, et c'est là une signification qui est souvent plus ou moins escamotée chez certains chrétiens protestants, car nous avons tendance à placer au premier plan cette autre conception dont nous devons parler maintenant, c'est-à-dire celle selon laquelle le Cosmos, c'est le monde hostile à Dieu.

Évoquons le passage de *I Jean* 2, 15-17 : Le monde et Dieu sont en complète opposition, et *I Jean* 4, 5 : Le monde signifie les ténèbres. Le monde est dominé par le Prince de ce monde : *Jean* 12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11. Le monde entier est sous la puissance du Malin, (*I Jean* 5, 19). C'est sous cet aspect que le monde se révèle tout d'abord à Jésus. Le monde hait le Christ : (voir *Jean* 15, 18-19, et *Jean* 17, 14). Et ce qui vise le Christ, vise aussi les siens (*Jean* 15, 18 et ss. et *I Jean* 3, 13). Ils sont séparés du monde, ils ne sont point du monde, mais ils sont de Dieu (*Jean* 15, 19). Ils sont comme lui, non point du monde, mais d'en haut, tandis que

le monde est d'en bas (*Jean* 8, 23). On trouve de telles affirmations non point seulement chez Jean, mais on les trouve aussi dans les Épîtres de Paul. Songeons aux deux premiers chapitres de la *1re Épître aux Corinthiens* où il est question de la sagesse de ce monde, qui est folie aux yeux de Dieu (*I Cor.* 1, 21-27 ; et 2, 12-14). Il faut penser au jugement encouru par le monde entier, selon les expressions de l'*Épître aux Romains*, 3, 13 : « afin que toute bouche soit fermée et que le monde entier soit reconnu coupable devant Dieu ». Mais arrêtons-nous ici. Il y aurait encore beaucoup à ajouter pour préciser ce qui a été dit, et l'on pourrait encore citer bien des passages de l'Écriture qui s'y rapportent. Or, je présume ces textes connus. Renonçons aussi à mentionner d'autres acceptions du monde qui figurent dans la Bible. Soyons seulement conscients du fait qu'en regard de ces deux notions du monde dont nous avons parlé, le monde apparaît toujours sous une double lumière : il est d'une part la création de Dieu et il le reste toujours, il appartient au Christ, il est le domaine de sa puissance, et d'autre part il est le royaume du Malin. Il est impossible de trancher complètement ces deux notions, elles sont en quelque sorte imbriquées l'une dans l'autre, car le monde mauvais, rebelle à Dieu, demeure cependant entre les mains de Dieu, il porte encore en lui malgré cette perversion, cette dépravation, les traces de la création divine, sans qu'il soit possible d'isoler complètement le bien du mal afin de le garder en soi, ni inversement. Tel est le monde au sein duquel l'Église existe, le monde qui est caractérisé par cette ambiguïté, cette duplicité, ce crépuscule, et qui est en contraste frappant avec Dieu, qui est la lumière et qui a envoyé son Fils dont il est dit : « La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçue » (*Jean* 1, 5). Peut-il y avoir un lien quelconque entre ces deux puissances ? Surtout lorsque nous pensons à ce qui est dit dans la prière sacerdotale : « C'est pour eux que je prie. Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi » (*Jean* 17, 9).

3. — « L'intercession de l'Église pour le monde » tel est le sujet que nous devons maintenant traiter. L'intercession est

l'une des formes de prière qu'il est recommandé au chrétien de faire (*I Tim.* 2, 1) : « J'exhorte donc avant toutes choses à faire des prières, des supplications, des requêtes, des actions de grâces pour tous les hommes, pour tous les rois et pour tous ceux qui sont élevés en dignité, afin que nous menions une vie paisible et tranquille... » On ne peut d'ailleurs parler de la prière sans se souvenir de la parole de l'*Épître aux Romains*, 8, 26 : « ...De même aussi l'Esprit nous aide dans notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il convient de demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même intercède par des soupirs inexprimables, et celui qui sonde les cœurs connaît qu'elle est la pensée de l'Esprit, car c'est selon Dieu qu'il intercède en faveur des saints ». « Ce qu'il convient de demander dans nos prières ? » Certes nous avons beaucoup à demander à Dieu. Mais n'est-ce pas là souvent qu'un bavardage inutile et savons-nous vraiment comment il convient de prier ?

La prière en général aussi bien que la prière d'intercession, n'est possible qu'en partant de la seule base qui permette un accès à Dieu, un colloque avec Dieu, une proximité immédiate de Dieu. Et cette base, c'est le sacrifice sacerdotal du Christ. C'est cet acte unique qui a créé les conditions grâce auxquelles nous pouvons prier et nos prières peuvent être exaucées ; et dans la prière nous recevons ce qui nous est promis, c'est-à-dire la plénitude de la vie et de la réconciliation avec Dieu. En latin comme aussi en anglais et en français, le mot « intercession » est le mot employé pour cela (en allemand *Fürbitte*). Ce mot indique très exactement la situation psychologique dont nous avons à parler ici. Jésus est intervenu entre Dieu et les hommes, il a intercédé dans le sens qui apparaît dans *Isaïe*, 53, et dans *Jean*, 1, 29 : « Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde ». Il faut aussi rapprocher de cela l'*Épître aux Hébreux* tout entière. L'intercession signifie l'intervention de Jésus-Christ auprès de Dieu en faveur du monde, l'offrande de lui-même en lieu et place de l'humanité devenue coupable envers Dieu.

4. — Nous venons de dire que la prière n'est possible que sur la base de cet acte d'intercession de Jésus-Christ. Dans sa prière

d'intercession pour ses ennemis : « Père, pardonne-leur car ils ne savent ce qu'il font », l'acte sacerdotal de son intercession pour le monde est déjà anticipé et déjà efficient. C'est cet acte unique en son genre, inimitable et non renouvelable de Jésus-Christ, qui rend possible la prière de l'Église ainsi que son intercession. Mieux encore : le croyant s'identifie personnellement à cet acte, l'intercession du Christ n'agit pas automatiquement, non plus que ses fruits, il faut qu'ils soient reçus dans la prière. Dieu ne nous traite pas comme des mécanismes auxquels un effet est applicable automatiquement. Il veut une communion personnelle, il tient à une coopération personnelle, malgré la différence d'ordre de grandeur entre l'homme et Dieu, et l'accès ouvert à Dieu ne signifie point que nos prières doivent être exaucées de la manière dont nous le comprenons, bien qu'à la prière « faite comme il convient » la promesse de l'exaucement soit accordée. Il faut aussi dire que Jésus-Christ accomplit par son corps l'intercession en faveur du monde et, en tant que Ressuscité, il exerce sa fonction d'Intercesseur pour le monde, mais il le fera effectivement par l'Église.

5. — Nous parlons en ce moment de l'intercession de l'*Église* en faveur du monde. Il y a naturellement plusieurs formes d'intercession, par exemple celle de la communauté pour des membres individuels, celle des membres individuels pour la communauté. De tout cela nous ne traiterons pas ici, mais nous voulons faire ressortir ce qui se rattache spécialement à notre sujet.

Pour Luther, l'intercession est incluse dans le « *sacrificium orationis* », le sacrifice de la prière, qui existe à côté du « sacrifice de louanges ». Lorsque Luther parle du sacrifice à propos de l'*Épître aux Hébreux* 13, 15, cela signifie que l'Église en prières participe au sacrifice de Jésus-Christ, sur lequel repose la promesse de la réconciliation. Dans la prière, le croyant participe au sacerdoce du Christ. Ceci vaut particulièrement pour la prière d'intercession, que Luther considère comme l'un des signes distinctifs qui caractérisent le sacerdoce du chrétien. La prière d'intercession est l'élément le plus important de la prière per-

sonnelle, comme aussi de la prière collective dans le culte. Pour Luther, la prière bien conçue conduit nécessairement à la prière d'intercession.

La prière bien conçue signifie à ses yeux : prier au nom du Christ, et c'est justement dans l'intercession que se révèle le caractère « sacrificiel » de la prière. Ceci parce que d'une part, dans la prière d'intercession pour les autres, le vieil homme égoïste meurt, puisqu'il renonce à sa volonté personnelle pour laisser agir la volonté de Dieu, c'est-à-dire qu'il meurt avec le Christ pour, d'autre part, ressusciter avec lui, il ne vit plus pour lui-même, mais avec le Christ pour le prochain. C'est pourquoi un exégète moderne de Luther définit l'intercession comme « un don sacerdotal fait au prochain par le sacrifice de la prière devant Dieu [1] ».

Lequel d'entre nous pense de cette manière à la prière d'intercession ? Qui oserait parler de sacrifice sacerdotal, ne fût-ce que dans le sens d'une participation au sacrifice sacerdotal du Christ, sans porter atteinte à son unicité ? La prière d'intercession est-elle normalement autre chose et plus qu'un vœu pie en faveur d'autres êtres ? Mais dans l'intercession véritable, il ne s'agit pas d'un édifiant monologue de l'Église avec elle-même visant les autres, ni même d'une pieuse sollicitude en laquelle on consacre quelques bonnes pensées au monde mauvais, au monde pécheur. Non, dans l'intercession pour le monde, il ne s'agit de rien moins que d'un acte, comme le sacrifice corporel que l'Église attend de nous. Aussi est-il bon que nous rappelions en ce moment que l'intercession comprise comme don sacerdotal au prochain ne doit pas être dissociée, dans le sacrifice de la prière, du « sacrifice vivant des corps, saint, agréable à Dieu, qui sera de votre part un culte raisonnable », comme le demande Paul dans l'*Épître aux Romains*, (12,1). Dans l'intercession, il s'agit du sacrifice total de l'Église et de tous ceux qui lui appartiennent. L'intercession faite sur le fondement de l'*intercessio* de Jésus-Christ, n'est jamais uniquement quelque chose de spirituel. Sinon le sacrifice de Jésus-Christ n'aurait été lui aussi qu'uniquement un acte spirituel. L'intercession est en somme un acte à la fois

1. VILMOS VAJTA, *Die Theologie des Gottesdiensts bei Luther*, 1952, p. 305.

spirituel et corporel, confirmé par le sacrifice de toute la vie pour le prochain. Ici il nous faut parler de la vocation qui est un sacrifice, le service envers le prochain.

Dans l'intercession, l'Église avec son chef intervient entre le monde et Dieu. Lorsque selon *I Tim.* 2, 1, il lui est ordonné de « faire des prières, des supplications, etc, pour tous les hommes », cela signifie que l'Église se place en intermédiaire entre tous les hommes et Dieu. Telle est la *présence* de l'Église dans le monde, et elle peut intervenir pour le monde devant Dieu, parce qu'elle sait que Dieu a tant aimé le monde qu'il a envoyé son fils unique (*Jean*, 16), que ce fils est l'Agneau de Dieu qui porte les péchés du monde (*Jean* 1, 29), qu'en Christ, Dieu a réconcilié le monde avec Lui (*II Cor.* 5, 19), et qu'à Jésus-Christ est donnée toute puissance dans le ciel et sur la terre (*Matth.* 28, 18), et même, que dans la personne du plus petit de ses frères, — ce qui ne paraît pas devoir désigner les plus pauvres dans l'Église — il est présent dans le monde et que, en eux, il vient à la rencontre de l'Église dans le monde. Je pense ici à ce passage de *Matth.* 25, 35, qui indique évidemment cet étrange mystère de la présence du Christ dans le monde : « J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger... » et « Je vous le dis en vérité, toutes les fois que vous avez fait ces choses à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous les avez faites ». Tout est donc déjà fait pour le monde, afin qu'il trouve son salut. Tout dépend donc de savoir si le monde recevra son salut par la foi. Ou plutôt faut-il dire que tout dépend de savoir si le monde trouvera des intercesseurs perpétuels, qui prient pour que le monde accepte le salut qui lui est destiné. Il appartient à la nature de l'Église de ne jamais se reposer dans la satisfaction d'elle-même, de ne pouvoir se contenter de s'intérioriser en elle-même, ni de s'adonner seulement à son organisation et à son développement. Quoi qu'il arrive au monde, il sera demandé à l'Église ce qu'elle a fait pour le monde, quelle a été la mesure de sa fidélité dans son intercession pour lui.

6. — L'intercession est « pour tous les hommes, pour les rois, et pour tous ceux qui ont autorité » dit *I Tim.* 2, 1. Dieu a donné à ce monde créé par lui mais qui s'est détourné de lui, un certain ordre déterminé. Il existe des mandats précis, des autorités, il y a

des dirigeants et des dirigés, des maîtres et des serviteurs, des parents et des enfants, des professeurs et des élèves. Ce sont des dispositions de Dieu, qui servent à maintenir l'ordre provisoire du monde, car bien que ce monde ait déjà été délivré par le Christ des puissances démoniaques et sataniques, celles-ci se retournent encore avec la violence de la bête frappée à mort, cherchant qui elle dévorera « *quaerens quem devoret* » (*I Pierre*, 5). Les hommes qui sont responsables d'une autorité, quels qu'ils soient, croyants ou non-croyants, ont particulièrement besoin de la prière d'intercession. Car ils occupent dans ce monde qui tend toujours vers le chaos, l'espace ouvert dans lequel la vérité de Dieu pourra se manifester. Cela est apparemment le sens de *I Tim.* 2, 1-4, et la « vie paisible et tranquille, en toute honnêteté et piété » qui est mentionnée là, n'est pas l'idéal du petit bourgeois qui veut avoir avant tout sa tranquillité, mais un ordre de la vie, très provisoire et probablement assez fragile, au sein duquel il y a place pour la vérité que tous les hommes doivent reconnaître un jour (cfr *I Tim.* 2, 1-4). Il ne faudra pas renoncer à cette intercession, même lorsque les dites autorités seront des ennemis déclarés de l'Église, qu'elles persécuteront celle-ci jusqu'à la mort. Et même dans l'histoire moderne de l'Église, il est arrivé que les prières d'intercession pour les rois se soient transformées en prières pour être délivrés des tyrans. Mais la parole de Jésus (*Matth.* 5, 44) reste toujours valable : « Priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent ».

7. — Certes l'intercession de l'Église pour le monde ne peut contraindre Dieu, mais si elle est basée sur l'intercession de Jésus-Christ et qu'elle est incluse en celle-ci, elle est quelque chose d'incroyablement grand, que l'on pourrait définir comme étant une participation à l'avènement du règne de Jésus-Christ dans le monde et au sacrifice de lui-même et de son Église, mais un règne par le sacrifice. Nous ne sommes pas qualifiés pour proclamer une prétention de l'Église à régner sur le monde. Lorsque nous parlons ici de sacerdoce royal, ou du sacerdoce royal des chrétiens, il ne s'agit là que de régner par l'abnégation, de régner dans le service d'autrui, du triomphe qui consiste à servir. Certes l'inter-

cession de l'Église en faveur du monde présuppose la solidarité de l'Église avec le monde. L'Église comprend les hommes qui, comme nous l'avons dit plus haut, ont été appelés hors du monde pour se joindre au peuple de Dieu. Ils sont issus de ce même monde pour lequel maintenant ils intercèdent auprès de Dieu. Et en qualité de membres du peuple de Dieu, ils sont encore menacés par le monde. Oui, le monde pénètre encore profondément dans l'Église et cherche à se l'assimiler à lui-même. C'est pourquoi la solidarité de l'Église avec le monde ne peut pas poser de problème particulier, bien que l'on doive aussi signaler la différence fondamentale qui existe entre Église et monde, comme d'ailleurs nous l'avons fait au début. Cependant il ne suffit pas de considérer l'intercession de l'Église en raison de sa solidarité avec le monde. La question se situe beaucoup plus profondément que cela. Il s'agit du sacrifice, du sacrifice sacerdotal. Il s'agit d'un dévouement envers le monde, il s'agit du don total de l'Église pour le monde. Pour la réalisation de cet acte, nous devons d'abord prier pour nous-mêmes, afin de pouvoir faire une prière d'intercession valable dans toute sa signification. L'intercession résulte des souffrances endurées *pour* le monde et *à cause* de lui ; ses ténèbres sont bien loin d'être le noir tel qu'il s'oppose au blanc, mais plutôt une ambiguïté dont nous avons parlé au début, une sorte de faux-jour crépusculaire, car le monde ne veut pas recevoir la lumière qui lui a été envoyée.

L'intercession résulte aussi de la souffrance vécue *dans* le monde, sous son oppression et sa persécution, elle résulte aussi et surtout de la souffrance endurée par ceux-là mêmes qui intercèdent, parce que toujours et encore ils succombent au monde.

8. — Pour Luther, la prière d'intercession de l'Église était le signe distinctif qui la différenciait d'une secte. Dans une secte, il y a le danger de se replier sur sa propre piété et sa propre sanctification. On court le danger de n'être préoccupé que de soi et de sa propre justice. C'est pourquoi Luther a combattu avec passion toute pratique égoïste de la messe et de la prière. Dans l'intercession et en particulier dans celle de l'Église pour le monde, il est clair que l'Église n'existe pas pour elle-même, mais qu'elle ne

peut exister qu'en fonction de son sacrifice pour le prochain. Par l'intercession, l'Église devient une communauté ouverte au monde, qui ne cherche pas son propre salut mais celui des autres. Mais plus encore : dans l'intercession, l'Église reconnaît que la justice dont elle vit n'est pas la sienne propre, qu'elle n'en a nullement le monopole. La justice dont vit l'Église est et demeure la justice de Dieu. Elle est ouverte à tous ceux qui sont prêts à la recevoir dans la foi.

9. — En dernier lieu, lorsque l'Église intercède pour le monde, elle ne s'attend pas simplement à la transformation d'un monde qui s'est éloigné de Dieu, en un monde proche de Dieu et lui obéissant, qui aurait retrouvé sa destination d'origine et serait le royaume de Dieu accompli. Il demeure que le monde est en voie de disparition et qu'il marche vers sa fin. Cela ne signifie pas que dans ce monde, qui reste le domaine de Dieu et en sa puissance, il ne puisse pas y avoir des transformations, des revirements, partout où est acceptée l'intercession de Jésus-Christ. Si l'Église prie pour que cela arrive, alors elle peut être certaine de l'intercession sacerdotale de Jésus-Christ auprès de Dieu, de son intervention, qui est valable pour ceux qui sont envoyés dans le monde pour le servir par leur sacrifice et qui sont unis dans ce sacrifice.

Dr. H. H. Wolf.

———

L'Orthodoxie orientale dans le débat sur la transsubstantiation

Exposant brièvement, dans son ouvrage *L'Orthodoxie*, la doctrine eucharistique de l'Orient orthodoxe, le P. Serge Bulgakov écrivait : « L'Eucharistie, ou Cène du Seigneur, est la réception du pain céleste dans la communion au Corps et au Sang du Christ, selon l'institution du Seigneur lui-même... L'Église enseigne que le pain et le vin sont changés en Corps et Sang du Christ, donnés dans la sainte Cène. Mais l'Orthodoxie n'est pas d'accord avec la doctrine latine de la transsubstantiation, où l'on distingue une substance qui change et des accidents qui ne changent pas [1] ». Et l'auteur de renvoyer ici à une longue étude *Le dogme eucharistique*, qu'il publia dans la revue russe *Putj* en 1930, nos I-II et dont nous voudrions parler ici. Mais avant de l'examiner de plus près, il est utile que nous rappelions d'abord quelques idées exprimées sur le même sujet par un autre penseur, A. S. Khomiakoff (1804-1860), qui a exercé sur la pensée théologique russe ultérieure une très profonde influence.

Dans une brochure parue en français en 1855, A. S. Khomiakoff disait que la doctrine catholique « abaisse le sacrement jusqu'à n'être qu'un miracle atomistique » [2]. Il notait en passant que l'Église d'Orient ne rejette pas le mot de transsubstantiation, mais qu'elle le met au rang de plusieurs autres expressions indé-

1. S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 160.

2. *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Recueil d'articles sur des questions religieuses, écrits à différentes époques et à diverses occasions, par A.-S. Khomiakoff, Lausanne et Vevey, 1872, p. 89-187. Le passage cité est à la p. 139.

terminées qui ne font qu'indiquer « un changement général, sans aucune trace de définitions scolastiques [1] ». Tandis que les protestants spiritualisent, ou évaporent, comme le dit Khomiakoff, l'acte sacramentel, au point de lui ôter tout contenu réel, le « romanisme » matérialise l'acte divin. Mais de part et d'autre on ne fait que « nier ou affirmer une altération miraculeuse de certains éléments terrestres » tout en restant dans l'ornière commune d'un même rationalisme [2] : « pour le romain comme pour le réformé, les sacrements ont perdu leur sens profond et mystérieux. Tristement vaporisés par les uns, sèchement matérialisés par les autres, l'Eucharistie, joie divine de l'Église, communion corporelle du chrétien et de son Sauveur, n'est plus qu'un sujet de discussion scolastique sur des atomes physiques » (p. 155-56).

Khomiakoff, dont le style emphatique de l'époque manifeste une grande puissance d'affirmation, devait nécessairement arriver à cette conclusion : « Ceux qui ne voient dans l'Eucharistie qu'une commémoration, et ceux qui insistent sur le mot transsubstan-

1. *Ibid.*, p. 144. — Le professeur Dr. Konstantinos Dyobouniotes (Athènes), dans sa contribution à *Ekklesia* X (éd. par Friedr. Siegmund-Schultze, 1939), *Die Lehre der Griechisch-Orthodoxe-Anatolischen Kirche*, écrit d'autre part : « Cette conversion, opérée par une intervention miraculeuse de Dieu, est inaccessible à la raison humaine ; la théorie de l'Église catholique pour expliquer la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ dans la Cène, signifiée par l'expression transsubstantiation, ne fut pas reçue par l'Église orientale. L'Église d'Orient n'emploie que rarement cette expression (μετουσίωσις), et encore alors comme équivalent de conversion, en ne faisant pas sienne la théorie que cette expression implique pour expliquer la nature de la conversion eucharistique » (p. 70).

En effet, jusqu'au XVe siècle on ne trouve guère en Orient de réflexion sur ce mystère. Au XVe siècle, quelques théologiens commencent à préciser certaines notions en se servant de la doctrine des scolastiques de l'Occident. A partir du XVIe siècle, on peut à ce sujet diviser les théologiens orientaux en quatre catégories : ceux qui refusent toute précision et rejettent non seulement la doctrine de la transsubstantiation, mais aussi le terme ; ceux qui acceptent l'une et l'autre ; ceux qui adoptent le mot transsubstantiation et disent que le Christ est présent « sous les espèces », mais sans autre explication et en s'abstenant du terme « accidents » ; enfin ceux qui pensent comme ceux de la catégorie précédente, mais en évitant soigneusement d'employer le mot « transsubstantiation ». Cfr P. M. Jugie A. A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, Paris 1930, ch. IV, pp. 209 ss.

2. Khomiakoff, *l. c.*, pp. 140-141.

tiation, ou le remplacent par celui de consubstantiation, c'est-à-dire ceux qui évaporent le sacrement et ceux qui en font un miracle tout matériel, déshonorent la Sainte-Cène par une question de chimie atomistique, et déshonorent le Christ lui-même... Tous méconnaissent les rapports du Christ et de l'Église »[1]. Car le Christ, maître de tout, n'est pas « esclave des éléments matériels... Ne peut-il faire que toute chose, sans aucun changement de substance physique, devienne ce corps, le corps qui a souffert et saigné pour nous sur la croix ? »[2] Aussi « l'Église ne s'est jamais demandé quels sont les rapports du corps de notre Seigneur et des éléments terrestres de l'Eucharistie ; car elle sait que l'action divine dans les sacrements ne s'arrête pas aux éléments, mais en fait des intermédiaires entre le Christ et son Église, dont la foi (je parle de toute l'Église et non des individus) fait la réalité du sacrement [3]. Lorsque, comme ici, Khomiakoff sort un peu de son agnosticisme concernant la conversion eucharistique, ses idées restent vagues et même ne sont peut-être plus tout à fait « orthodoxes [4] ».

* * *

Chez le P. S. Bulgakov, la doctrine latine de la transsubstantiation trouve à peine un meilleur sort. Cependant il ne rejette pas le problème en soi et fait un sérieux effort pour l'éclaircir. Dans l'article mentionné il constate que l'Orient, qui a porté tout le poids des controverses christologiques, est resté passif dans la question de l'Eucharistie. L'Orient qui ne s'est pas encore prononcé sur cette question, aura à le faire un jour, dit-il. Il rappelle d'abord la formule « grossière et rectilinéaire » que Bérenger de Tours a dû signer au Concile de Rome en 1059, laquelle, proclamant que le pain et le vin posés sur l'autel sont après la consécration non seulement *sacramentum* (un signe, un symbole),

1. *Ibid.*, p. 144.
2. *Ibid.*, p. 143.
3. *Ibid.*, p. 142.
4. Pour un examen détaillé, cfr B. SCHULTZE, *Chomjakows Lehre über die Eucharistie*, dans *Orientalia Christiania Periodica* XIV (1948), pp. 138-161.

mais le vrai corps et le vrai sang de Notre Seigneur Jésus-Christ, souligne que ce corps peut *sensualiter, non solum sacramento sed in veritate, manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri*. Cette formule, comme on le sait, a été rédigée par le cardinal Humbert. Or il faut remarquer, dès à présent, que c'est justement contre de telles formulations inadéquates et peu nuancées qu'a été élaborée la doctrine de la transsubstantiation, dont le terme apparaît pour la première fois dans les *Sentences* de Roland Bandinelli, le futur pape Alexandre III (1140-42). Ce n'est donc qu'en intervertissant la perspective historique et en s'interdisant d'emblée de saisir la véritable portée de la doctrine de la transsubstantiation que le P. Bulgakov, après avoir cité la profession de foi de 1059, ajoute : « Ici fut proclamé un extrême réalisme eucharistique, tendant à matérialiser totalement le mystère, à le regarder avec les yeux de ce monde. Et se dessinait ainsi déjà d'avance le chemin ultérieur de la théologie eucharistique occidentale, qu'on peut définir comme un immanentisme cosmologique, une tendance à interpréter le mystère dans les limites de ce monde [1] ».

Cette façon de voir ne correspond pas aux vrais motifs historiques de la doctrine eucharistique latine, dont le but a été de sauvegarder un sain réalisme contre les différentes formes d'un réalisme grossier qui suscitait des réactions suivant lesquelles le mystère menaçait d'être évincé par des interprétations purement symbolistes.

L'âge patristique avait laissé une matière abondante à réflexion dans ce domaine et on y trouve de tout. Harnack parle, non sans raison, du réalisme « *crasse* » de saint Jean Chrysostome [2]. « Le Christ, écrit celui-ci, ne s'est pas seulement donné à voir à qui le désire, mais encore il a donné sa chair à toucher, à manger, à broyer sous la dent, à étreindre, pour rassasier tout désir » [3]. De même : « Je t'ai dit : « Mange-moi, bois-moi... A nouveau je descends, je n'ai pas assez de me mêler à toi, je t'étreins, je me

1. S. Bulgakov, *Le Dogme eucharistique* (en russe) dans *Putj*, 1930, nº I, p. 8.
2. Cfr Pierre Batiffol, *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1913, p. 408.
3. Cfr *In Ioan.*, *Hom.* 46, 3.

donne à dévorer, je me dissous peu à peu, pour consommer le mélange, la fusion, l'union »[1]. Et pourtant, Chrysostome sait parfaitement, avec un Origène ou un Grégoire de Nysse, distinguer entre le monde sensible et le monde « noétique », intelligible : « Puis donc que le discours porte : « Ceci est mon corps », dit Jean Chrysostome, rendons-nous, croyons, voyons le corps avec les yeux de l'intelligence. Car le Christ ne nous a rien donné de sensible, mais dans les choses sensibles tout est intelligible[2] ».

On peut dire que c'est saint Augustin surtout qui s'est le plus admirablement gardé de tout excès de parole en parlant de ces choses. Aussi, a-t-on pu écrire que « la tendance d'Augustin de spiritualiser le corps eucharistique du Christ produit un sentiment de bien aise lorsqu'on le confronte avec les conceptions hyperréalistes du Corps eucharistique du Christ, comme on les trouve à l'époque d'Augustin chez les autres Pères, par exemple chez Chrysostome, Césaire de Nazianze, Épiphane, etc. Sans difficulté — ajoute-t-on — ils font des accidents du pain et du vin des accidents du Corps et du Sang du Christ, et disent que ce Corps doit être *rompu* et mangé, etc. Sans doute, ce n'est pas encore le capharnaïtisme contre lequel Augustin luttera, mais c'est une conception de la présence eucharistique du Christ qui est encore trop peu — ou peut-être même n'est encore point du tout — spiritualisée[3] ».

Si donc Bulgakov souhaite voir l'Orient, qui selon lui a déjà trop subi l'influence de la doctrine transsubstantialiste occidentale, retourner à ses sources patristiques, cela semble une gageure. Mais bien que ce théologien, malgré tout son mérite, ne donne pas l'impression d'avoir fait beaucoup d'efforts pour comprendre

1. Cfr *In I Tim., Hom.* 15, 4.
2. Cfr *In Matt., Hom.* 82, 4.
3. Cfr Dr. E. Hendrikx O. E. S. A., *Augustinus en de Transsubstantiatie*, dans *Theologische Opstellen, opgedragen aan Mgr Dr G. C. van Noort*, Utrecht, 1944, p. 115. Tandis que chez d'autres auteurs ecclésiastiques on trouve des comparaisons avec certains miracles bibliques, comme celui de Cana, ou le changement du bâton de Moïse en serpent, Augustin évite de telles applications à l'Eucharistie. En rapport avec elle il n'emploie jamais des mots comme *convertere, mutare, permutare, mutatio*, etc., mais le plus souvent il parle de *consecrare*, ou *benedicere*, ou *sanctificare*. Plusieurs fois aussi il dit simplement : *facere, conficere* ou *fieri*. Cfr pp. 107-108.

les intentions des grands scolastiques aux prises avec certaines déviations doctrinales de leur époque, nous voudrions essayer de comprendre les siennes, pour aborder ensuite ses objections.

* * *

Dans la théologie patristique des huit premiers siècles, dit le P. Bulgakov, nulle question *physique* n'apparaît concernant l'Eucharistie, recherchant ce qui se passe avec le pain et le vin quand ils deviennent le corps et le sang du Christ. Ce n'est pas la Présence réelle mais la *communion*, corporellement et spirituellement, au Christ qui est au centre de l'attention des anciens. Dans la théologie catholique, la communion apparaîtrait seulement comme une des conséquences de la présence réelle, et encore, pas comme conséquence primordiale. Et pourtant, « toute doctrine eucharistique doit partir de cette destination établie par le Seigneur lui-même [1] ». La théologie patristique se base surtout sur l'Évangile de Saint Jean, sur l'enseignement du Seigneur relatif au « pain du ciel qui donne la vie au monde » (*Jean* 6, 33). Lorsqu'on dit que le Christ « habite » l'hostie en descendant sur terre, on nie pratiquement la force de l'Ascension du Seigneur et la communion ne devient qu'*un* des buts de cette descente et de cette inhabitation. La théorie de la transsubstantiation manquerait ainsi d'atteindre son but : au lieu d'une conversion qui ferait des saints Dons la nourriture céleste pour la communion, elle fait descendre le Christ sur terre et nie la véritable signification de son Ascension. D'où « le développement particulier du culte autour des dons sacrés, qui est devenu si caractéristique pour le catholicisme récent [2] ». Somme toute, la théorie de la transsubstantiation ne serait qu'une des variations de la théorie de l'impanation (présence *in pane*, *sub pane* et *cum pane*), par laquelle le protestantisme, tout en rejetant la position thomiste, reste au même niveau de matérialisation. Notant que la doctrine de la transsubstantiation s'appuie sur la distinction aristotélicienne entre la substance et les accidents, Bulgakov affirme

1. Articles de *Putj* cité, I, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 21.

qu'avec ce dogme est canonisée du même coup la doctrine d'un philosophe païen ; sans elle, tout cet enseignement perdrait son sens. Nous ne nous arrêterons pas ici à cette méprise mais suivrons le théologien russe dans l'exposé qu'il donne de sa théologie eucharistique.

Il part d'un texte de saint Grégoire de Nysse et d'un autre de saint Jean Damascène. Nous ne citerons que le premier, car le second exprime la même idée. Dans son *Discours catéchétique*, chap. 37, Grégoire dit : « Nous avons donc maintenant raison de croire que le pain sanctifié par la parole de Dieu se transforme en corps du Dieu-Verbe. Et en effet, ce corps était le pain en puissance et il a été sanctifié par la présence du Verbe qui a résidé dans la chair. Le changement qui a élevé à la puissance divine le pain transformé dans ce corps (c'est-à-dire le pain que le Seigneur a mangé pendant sa vie terrestre), amène donc ici encore un résultat pareil. Dans le premier cas, en effet, la grâce du Verbe sanctifiait le corps qui tirait du pain sa substance, et qui en un sens était lui-même du pain ; ici, le pain, comme dit l'apôtre (*I Tim.* 4, 5), est sanctifié par la parole de Dieu et par l'invocation ; ce n'est pas par la voie de l'aliment qu'il arrive à être le corps du Verbe, il se transforme aussitôt en son corps par la parole, ainsi qu'il a été dit par le Verbe : Ceci est mon corps [1] ». Selon l'idée de Grégoire, — idée proposée du reste comme pure supposition, et que saint Jean Damascène ne mentionnera que pour rendre quelque peu intelligible le grand mystère de la conversion eucharistique uniquement explicable par la vérité et l'efficacité de la Parole de Dieu [2], — dans l'Eucharistie, du pain devient corps du Christ, non plus par l'effet d'une loi de nutrition, comme durant la vie mortelle du Christ, mais par l'effet de la parole prononcée. Il est intéressant de voir le contexte chez Grégoire. Le P. Bulgakov ne semble pas l'avoir connu, sinon il aurait été moins dur pour les scolastiques latins. Grégoire ne fait qu'appliquer à l'eucharistie par voie d'analogie le processus physiologique de la nutrition du corps humain, processus qu'il décrit

1. Trad. BATIFFOL, *o. c.*, pp. 402-403.
2. Cfr *De Fide Orth.*, IV, 13.

longuement en en empruntant les éléments à Aristote [1]. On peut y noter l'introduction dans le vocabulaire théologique de la distinction aristotélicienne de la matière et de la forme. Mais avec cette distinction nous sommes en pleine physique, tandis que la distinction entre la substance et les accidents se situe entièrement sur le plan métaphysique. Il n'est donc pas difficile de voir de quel côté se trouve ici le plus grand risque de *matérialisation* du mystère.

* * *

Il est cependant profitable de lire les longues réflexions du P. Bulgakov sur le corps glorifié du Seigneur. Après sa Résurrection et son Ascension, le Christ, sans s'être « désincarné », n'appartient plus à ce monde, mais il reste, par son corps spirituel, en rapport avec lui ; il a désormais pouvoir « dans le ciel et sur la terre », en sorte qu'il peut librement se révéler par les choses de ce monde. C'est pour cette raison que le pain et le vin deviennent son corps et son sang, c'est-à-dire « n'appartiennent plus à eux-mêmes ni à ce monde, mais au corps spirituel glorifié du Christ » [2], tout en restant du pain et du vin. Malgré tout l'intérêt de ces réflexions, il faut y relever une grande faiblesse de terminologie : le *Ceci est* devient *ceci appartient à*. Ce n'est pas l'intention du P. Bulgakov (et encore moins celle de saint Grégoire de Nysse). L'idée de la matière du pain et du vin agrégée à l'« *eidos* » du corps du Christ implique plutôt une *transformation* substantielle qu'une véritable identité d'être, telle qu'elle est signifiée par la doctrine de la transsubstantiation. Le P. Bulgakov se trompe ici quand il dit que cette doctrine veut expliquer le changement d'une chose en une autre dans les limites de l'existence terrestre. Cette doctrine veut exprimer que la conversion eucharistique n'est pas physique, mais « métaphysique », c'est-à-dire ici : très réelle d'une part, en sorte qu'on ne peut plus parler de pain et de vin, mais en même temps d'un ordre au-delà de ce monde. Le

1. Cfr Batiffol, *o. c.*, p. 400 ss. Celui-ci cite Srawley, qui renvoie aux théories d'Aristote sur le développement de l'organisme : *De Anima*, II, 4 ; *De gen. et corr.*, I, 5 ; *De part. anim.*, II, 3.
2. Bulgakov, *art. cité*, II, p. 5.

souci du P. Bulgakov est de souligner que le corps glorifié du Seigneur reste hors de ce monde [1] et que, par la conversion, un lien se constitue avec la matière eucharistique qui est d'ordre métaphysique et non pas physique [2]. Mais tout en les employant à son insu, comme nous l'avons vu, la vraie portée de certaines distinctions aristotéliciennes lui a échappé. Toutefois, son effort de voir le mystère eucharistique dans sa réelle grandeur et d'en écarter tout ce qui pourrait le rabaisser, mérite l'attention. C'est pourquoi nous voudrions encore ajouter le résumé que le P. Bulgakov donne lui-même de sa pensée à la fin de son étude. Il le fait dans les sept points suivants :

1º Dans le sacrement de l'Eucharistie les éléments terrestres, pain et vin, sont réellement convertis au corps et au sang du Christ.

2º Par suite de cette conversion, le pain et le vin, avec toutes leurs propriétés cessent d'être des choses de ce monde, d'y appartenir, et deviennent le vrai corps et le vrai sang du Christ.

3º Cette conversion s'accomplit par leur union avec le corps spirituel, glorifié et élevé du Seigneur, corps qui apparaît dans les saints Dons sur terre.

4º Comme choses terrestres les éléments eucharististiques restent pour le monde pain et vin. Mais puisqu'ils appartiennent maintenant, par la conversion, au corps du Christ, qui est hors et

1. Il rappelle S. JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orth.*, l. c. : « Ce n'est pas le corps monté au ciel qui en descend, mais le pain et le vin mêmes se convertissent au corps et au sang de Dieu ». Mais on ne trouvera pas toujours cette précision théologique chez les auteurs ecclésiastiques : « Comment vous excuser, dit saint JEAN CHRYSOSTOME, comment vous pardonner, quand (le Christ) lui-même descend à cause de vous, tandis que vous ne sortez pas de votre maison pour venir vers lui ? Les Mages, des barbares, des étrangers, accourent de la Perse pour le voir couché dans sa crèche, mais toi, chrétien, une petite distance te retient de jouir de cette bienheureuse vue ? ». Cfr *De Philog.* VI (BATIFFOL, p. 413). La comparaison de la crèche et de l'autel est fréquente chez Chrysostome et elle est devenue un lieu commun de l'éloquence grecque (*Proclus*, *Théodote d'Ancyre*, etc.).

2. BULGAKOV, *art. cité*, II, p. 11.

au-dessus du monde, et qu'ils sont ainsi élevés jusqu'à l'être métacosmique de ce corps, ils manifestent par eux-mêmes la corporéité du Christ sur terre.

5° Puisque le corps du Christ après l'Ascension se trouve hors de ce monde, dans un état spirituel et glorifié, et ne possède donc plus d'« accidents » terrestres, la conversion des saints Dons ne peut pas paraître d'une façon perceptible pour le monde. Le pain et le vin devenant, par l'union avec le corps spirituel glorifié du Seigneur, corps et sang du Christ, ne doivent pas changer leur forme terrestre. Car la conversion métaphysique ne se porte pas sur eux. Toutefois, ils sont convertis *entièrement*, sans aucune distinction de substance et d'accident, ou d'essence et d'apparence, au corps et au sang du Christ.

6° En raison de cette parfaite conversion, toutes les théories d'impanation deviennent inutiles, pour autant qu'elles excluent la conversion et la remplacent par une « consubstantiation » de ce qui ne se laisse pas unir : la matière de ce monde, le pain et le vin, et le corps du Christ, transcendant au monde. En d'autres mots, cette union ne peut s'exprimer que par la notion de *conversion*. Elle est sous-entendue, il est vrai, dans les théories de l'impanation, mais l'expression est peu heureuse. Cependant, son mérite réside en ce qu'elle surmonte l'idée du changement physique ou de la transsubstantiation qui a pris la place de la conversion, et elle a ainsi mis à l'ordre du jour la question de la vraie union.

7° Le fondement général de la conversion eucharistique gît dans le fait que le Seigneur est passé de la terre, où il avait un corps terrestre, au ciel, où il a un corps céleste, mais où il garde le lien avec tous les états traversés. C'est pourquoi, par la conversion, il peut revenir à l'état terrestre de son corps. Il a institué l'Eucharistie tout en étant encore sur la terre, pour les hommes terrestres, et c'est pourquoi il leur donne son corps sous des apparences terrestres. Mais au-delà de notre résurrection, quand cette enveloppe terrestre sera consumée, la communion se fera immédiate-

ment par son corps spirituel, comme nous le disons en présence des Dons consacrés : « Donnez-nous d'être admis à votre communion d'une manière plus réelle encore au jour sans déclin de votre Royaume ».

* * *

En commençant son étude, le P. Bulgakov tâche de faire comprendre que l'idée de la conversion eucharistique (μετάβολη) implique une antinomie qui vainc la loi d'identité, non pas en la supprimant, mais en la confirmant : la conversion, dit-il, est l'identité de ce qui est divers, et la diversité de ce qui est identique. C'est un miracle antinomique, où une chose est ce qu'elle n'est pas, et n'est pas ce qu'elle est. Il semble bien que le verbe « être » soit traité ici un peu à la légère. Aussi, quand le P. Bulgakov cite dans cette connexion les paroles de l'institution, *Ceci est...* il met derrière *Ceci* entre parenthèses « c'est-à-dire le pain » et « c'est-à-dire le vin », tandis que le neutre employé dans le texte sacré semble nécessairement vouloir dire : ce qui apparaît ici sous les propriétés empiriques du pain et du vin, *n'est* en réalité, quant à son être véritable, rien d'autre que le corps et le sang du Christ. C'est cela ce que le dogme de la transsubstantiation veut exprimer, en n'ajoutant aucune affirmation vraiment nouvelle à ce que signifient les paroles du Christ à la Cène. Il paraît bien — avec sa simple distinction de l'être véritable (« substance ») et des espèces (« accidents ») — formuler la seule manière possible d'accorder la vérité du don eucharistique avec les témoignages des sens d'une part et le principe d'identité d'autre part, car ce principe ne peut être supprimé dès qu'il s'agit de l'être lui-même, de l'unité ontologique radicale [1].

D'ailleurs, non seulement du côté orthodoxe, mais, à l'heure actuelle, même de la part des réformés, nous pouvons voir surgir une meilleure appréciation de la vraie portée de cette doctrine. « C'est commettre un véritable contre-sens que de parler de matérialisme à propos de la transsubstantiation », dit M. Henry

1. Cfr J. DE BACCIOCCHI S. M., *Présence eucharistique et transsubstantiation*, dans *Irénikon* 1959, 1, p. 157 et 159.

Chavannes, dans un récent article très remarquable [1]. « Calvin, dit-il, est celui des Réformateurs qui a défendu avec le plus de force la présence réelle. Mais il s'est opposé à la doctrine de la transsubstantiation, où il discernait un matérialisme grossier. Or, si ce matérialisme était le fait de certains thomistes de son temps, il était aux antipodes de la pensée historique de S. Thomas ». C'est précisément pour nier une présence matérielle, souligne-t-il encore, que saint Thomas affirme que le corps et le sang du Christ sont présents dans le pain et le vin selon le mode de la substance. Il a eu la préoccupation constante de réfuter une conception matérialiste de la présence réelle [2]. Or, « personne au XVIe siècle ne se rendait plus exactement compte de la manière dont la scolastique classique posait les problèmes ». C'est que la notion de substance a changé, en devenant une notion empiriste, où substance est identifiée avec le contenu de notre expérience. « Toutes les difficultés que Calvin relève contre la transsubstantiation proviennent de ce qu'il la comprend sur le plan physique [3] ». Cette méprise a été fréquente dans les discussions autour de ce problème.

Le professeur F.-J. Leenhardt, à propos des réactions qu'à déclenchées son opuscule *Ceci est mon corps*, a publié *Quelques réflexions après un débat œcuménique sur la transsubstantiation* [4], où il explique bien ce qu'on doit entendre par la notion de substance : « Quand on parle de substance, dit-il, on porte un jugement sur le réel, on scrute la réalité avec la pensée, poussant au delà de l'empirique pour atteindre l'être vrai. On fait, non de la physique, mais de la métaphysique. Si la pensée a quelque adéquation avec la réalité, cette démarche vers l'abstraction, non seulement n'éloigne pas de la réalité, mais la saisit au contraire dans ce qu'elle a de plus réel. La substance est ce qu'il y a de plus réel, mais de moins matériel dans un objet. Parler de substance c'est orienter la pensée vers l'intérieur des choses. Et les affir-

1. Cfr Henry CHAVANNES, *La Présence réelle chez saint Thomas et chez Calvin*, dans *Verbum Caro* 50 (1959), pp. 159.

2. *Ibid.*, p. 163.

3. *Ibid.*, p. 166.

4. Cfr *Festgabe Joseph Lortz* (éd. par Erwin ISERLOH et Peter MANNS), Baden-Baden, 1958, I, pp. 85-90.

mations traditionnelles du catholicisme sur la transsubstantiation n'entendent pas définir un événement qui se déroulerait au niveau des éléments physico-chimiques du pain consacré ; elles ne posent aucun changement qu'une analyse de laboratoire, si bien armé qu'il soit, pourrait déceler ». L'auteur ajoute que les objections qu'on fait à cette doctrine devraient mieux tenir compte de ces données, et abandonner le préjugé qu'il y a là un physicisme grossier [1]. Après avoir précisé avec tant de bonheur la notion de substance qu'il convient d'avoir en vue dans la question de la transsubstantiation, le prof. Leenhardt revient encore, en terminant, aux « accidents » : « La matière du pain demeure inchangée... Au simple plan expérimental, le pain demeure ce qu'il est. Il doit demeurer ce qu'il est, pour garder sa fonction significative, pour faire encore connaître que la pensée de Dieu est bien de nourrir, par son moyen. S'il cessait d'être pain, il cesserait d'être le signe de la nourriture que le Christ donne au croyant. Mais il change de substance parce qu'il ne doit plus, dans la pensée de Dieu-Ordonnateur, nourrir le corps, mais l'âme ». Il nous paraît qu'ici encore il serait facile de s'entendre. Le pain changeant de substance — dans le sens qui vient d'être exposé — son rôle de nourriture terrestre et corporelle est à reléguer au plan des accidents, et ainsi ce pain n'est plus du pain selon sa substance nouvelle, mais Corps du Christ, qui nous est donné comme aliment spirituel et dont les espèces du pain constituent le signe [2].

Parmi les réflexions du professeur Leenhardt il y en a encore une par laquelle nous voudrions conclure les nôtres, car elle vaut aussi pour l'attitude des Orientaux devant le mystère eucharistique. On craint qu'il y ait indiscrétion ou frivolité à vouloir scruter ce mystère. On voudrait se contenter de la foi, « d'une foi qui préfère rester en deçà des mystères plutôt que de risquer de les enfermer dans des catégories humaines, non seulement discutables, mais inadéquates par nature ». De préférence on s'en tient donc aux affirmations bibliques, à peine explicitées, et au vocabu-

1. *O. c.*, p. 86-87.
2. Avec ces précisions, il nous semble possible de nous accorder également avec l'essentiel des sept points du résumé du P. S. Bulgakov.

laire biblique, à peine élargi. Or, ici on se fait facilement illusion. « On n'aborde jamais la lecture de l'Écriture avec un esprit vierge de toute présupposition philosophique. Et l'on court le risque, si l'on n'y veille, d'apporter à cette lecture des vues préjugées, qui sont dans certains cas extrêmement préjudiciables à la pénétration du texte ». D'où la nécessité d'une élaboration de la foi qui s'opère « sous le contrôle d'une réflexion consciente de ses moyens » [1].

D. T. STROTMANN.

1. Un abrégé de l'article du P. Bulgakov a paru en allemand dans la revue vieille-catholiqne *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 1932, n° 3, pp. 129-147. Dans l'introduction il est dit que « ce fut pour les principaux théologiens du mouvement vieux-catholique un fait douloureux, lorsqu'au début de leur discussion avec l'Église catholique-romaine ils furent blâmés également de la part des Orthodoxes à cause de leur polémique contre le théologoumenon scolastique de la transsubstantiation des dons eucharistiques ». De fait, ce fut entre autres le fameux liturgiste orthodoxe, le protoprêtre A. v. MALTZEW, qui s'était érigé en défenseur de la doctrine de la transsubstantiation contre l'attaque des vieux-catholiques. Cfr son volume *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1898, p. CLVI et ss. Voir dans l'article mentionné ci-dessus, p. 129 en note, les références bibliographiques concernant les échanges de vue à ce propos.

La commission théologique du Saint-Synode russe pour les relations vieilles-catholiques, créée en 1892, publia en 1893 un rapport où est exprimée l'inquiétude au sujet de l'omission du terme de transsubstantiation à l'endroit où la Déclaration d'Utrecht parle de l'eucharistie. La réponse vieille-catholique explique que le terme était inconnu de l'Église ancienne et qu'il est de mauvaise philosophie. Les mémoires ultérieurement échangés à cette époque n'arrivent pas, sur ce point comme sur d'autres, à concilier les points de vue. Cfr Dom Clément LIALINE O. S. B., *Vieux-catholiques et Orthodoxes en quête d'union depuis trois quarts de siècle*, dans *Istina* 1958, n° 1, pp. 31-32.

Le prochain concile et l'Unité de l'Église

Beaucoup pensaient que l'ère des conciles œucuméniques était terminée. « Le régime des conciles semblait clos, écrivait-on récemment. Le dernier (Vatican 1869-1870) ayant défini l'infaillibité personnelle des papes lorsqu'ils enseignent *ex cathedra*, il semblait que le développement dogmatique n'avait plus besoin de l'assentiment solennel d'une assemblée conciliaire [1] ». Le concile du Vatican avait contribué, en effet, à créer dans la masse des fidèles cette opinion que les conciles œcuméniques étaient devenus désormais inutiles et seraient bientôt considérés comme une institution périmée. On rencontrait même des professeurs de théologie qui enseignaient cela à leurs élèves. Cependant le code de Droit canonique publié en 1918 consacre encore neuf canons au concile œcuménique, auquel est reconnu un pouvoir suprême sur l'Église universelle : *suprema pollet in universam ecclesiam potestate* (can. 228). C'est donc qu'il peut encore y en avoir. N'empêche que l'annonce par le pape Jean XXIII d'un concile œcuménique a été pour toute la chrétienté une surprise inattendue.

I. Antécédents unionistes de l'annonce du Concile.

L'idée cependant en avait été lancée depuis plusieurs années, entre autres, dans la région vénitienne [2]. L'actif centre pastoral

1. *Cahiers universitaires catholiques*, février 1959, p. 271.
2. Il semble que le Cardinal Celso Costantini, décédé avant le dernier conclave, avait rédigé lui-même un schéma détaillé de 200 pages en vue de la réunion d'un concile œcuménique. Le correspondant romain Hans

de la petite cité de Rovigo, résidence depuis de longs siècles de l'évêque d'Adria, et où paraissent plusieurs revues ecclésiastiques, notamment la *Palestra del Clero* et le *Ministerium Verbi*, avait insisté diverses fois récemment sur la nécessité de reprendre le concile du Vatican pour parer aux difficultés que rencontre aujourd'hui le christianisme sur toute la terre. Nul doute que le pape actuel, au temps où il était patriarche de Venise, chef-lieu de la province ecclésiastique qui comprend le centre de Rovigo, n'ait eu vent de ces interventions multipliées. Ce qui ne nuit en rien à la spontanéité de son geste qui sera d'autant plus efficace qu'il aura été personnel, ce dont, en toute vérité, personne ne doute. Il l'a du reste déclaré en termes clairs dans son message au Triveneto du 23 avril : « Nous avons annoncé (le concile), en suivant une inspiration dont la spontanéité nous a frappé comme un coup soudain et imprévu dans l'humilité de notre âme ».

Voici quelques détails sur les antécédents dont nous venons de parler. A l'annonce d'un Congrès international de théologie qui devait se tenir à Rome — congrès qui n'a du reste pas encore eu lieu — un prêtre italien, don Luigi Lombardi, suggérait dans une lettre ouverte à la *Palestra del Clero* du 1er mai 1957, que le prochain congrès s'occupât spécialement de la théologie des non catholiques et s'initiât non seulement aux grandes questions qui marquent la séparation, mais aussi à celles qui sont de nature à éclairer notre pensée, comme les notions de Penthos, de Sobornost etc. Pourquoi n'inviterait-on pas, demandait-il, des rapporteurs orthodoxes à ces réunions ? Et, relevant le « désir caché » des théologiens des dernières générations, c'est-à-dire la réouverture du concile du Vatican, il concluait : « La Santa Sede potrà prenderne atto [1] ». — Le *Tablet* de Londres du 1er juin 1957 faisait écho à ces instances en résumant l'article de don Lombardi [2].

AUER de l'hebdomadaire viennois *Die Furche* a rapporté que S.S. Jean XXIII se fit remettre ce mémoire, quand, à sa grande surprise, il en connut l'existence. D'après la même source, le Card. Costantini, qui fut secrétaire de la Congrégation de la Propagande, aurait consacré de nombreuses années de sa vie à l'étude du problème œcuménique et d'un concile sur l'Unité (*Die Furche*, 16 mai 1959, p. 2).

1. *La Palestra del Clero*, 36 (1957), pp. 393-394.
2. *The Tablet*, 1er juin 1957, p. 526.

L'année suivante, dans la même revue, le P. Giacinto Scaltriti O. P., dans un article intitulé *La crisi del cristianesimo*, parlait de l'opportunité d'internationaliser le Saint-Siège et de réunir un concile œcuménique en faveur des chrétientés séparées [1]. Les *Informations catholiques internationales* de Paris s'étaient empressées d'en relever la teneur en ces termes : ' La revue *Palestra del clero*, destinée au clergé italien, dans un article sur la crise du christianisme, a lancé l'idée d'un concile œcuménique qui ferait suite à celui du Vatican interrompu en 1870, et qui pourrait se tenir à Manille, Ottawa, Melbourne, Léopoldville ou Tokio ». On voit d'emblée l'audace d'une telle proposition. «La revue estimait, continuaient les *Informations catholiques*, que le monde, partagé entre deux blocs, dont l'un a été formé à l'école antichrétienne libérale maçonnique et l'autre est imbu de matérialisme, va à sa perte. Le retour des chrétiens à l'unité pourrait contribuer à la solution de la crise mortelle que traverse l'humanité. C'est à favoriser le retour à l'Unité que devrait servir la reprise du concile œcuménique. — *Palestra del clero* engage les chrétiens à faire parvenir leurs suggestions et leurs vœux aux commissions compétentes par l'intermédiaire des évêques » [2].

II. L'ANNONCE DE JEAN XXIII.

Il n'est pas inutile de mettre en regard de ces déclarations, tout de même un peu échevelées, le discours du Saint-Père dans lequel celui-ci avait annoncé le futur concile. Le communiqué officiel paru dans l'*Osservatore romano* du 26 janvier (lendemain du consistoire), donnant le résumé de cet acte important, mérite d'être cité ici, bien que nous ayons depuis lors le texte entier de l'allocution de Jean XXIII, parce que les premiers commentaires de presse en sont partis et qu'on a semblé lui reprocher plus tard d'avoir forcé la note unioniste :

« Sa Sainteté y disait-on, a parlé de quelques points concernant les activités apostoliques les plus importantes, celles que lui a suggé-

1. *La Palestra del Clero*, 37 (1958), 1er juin, pp. 567-570.
2. *Informations catholiques internationales*, 1er sept. 1958, p. 8.

rées l'expérience de ses trois premiers mois de Pontificat, et qui concernent ses responsabilités d'évêque de Rome et de Pasteur suprême de l'Église universelle.

» Comme évêque de Rome, le Saint-Père a évoqué la grande extension de la ville au cours de ces dernières décades et les graves problèmes que pose l'assistance spirituelle de la population.

» Comme Pasteur suprême de l'Église, il a fait allusion aux périls qui menacent davantage aujourd'hui la vie spirituelle des fidèles, c'est-à-dire les erreurs qui serpentent ici et là, et l'attrait excessif des biens matériels, accru aujourd'hui plus que jamais par les progrès de la technique.

» Pour répondre à ces difficultés pressantes du peuple chrétien, le Souverain Pontife, s'inspirant des coutumes séculaires de l'Église, a annoncé trois événements de la plus grande importance, à savoir : un synode diocésain pour Rome ; la célébration d'un concile œcuménique pour l'Église universelle ; et la mise à jour du Code de Droit Canon, précédée par la prochaine promulgation du Code de Droit oriental.

» En ce qui concerne le Concile œcuménique, il n'a pas seulement pour but, dans la pensée du Saint-Père, le bien spirituel du peuple chrétien, mais il veut être également une invitation aux communautés séparées, pour la recherche de l'Unité, à laquelle tant d'âmes aspirent aujourd'hui sur toutes les parties de la terre » [1].

Il faut se rappeler que le discours ainsi résumé faisait suite à l'homélie prononcée par le Saint-Père en la basilique de St-Paul hors-les-Murs au cours de la même matinée de ce 25 janvier 1959, fête de la conversion de saint Paul ; c'était donc le dernier jour de l'octave de prière pour l'Unité que le pape y avait fait allusion.

« Au lendemain d'une semaine de prière intense, disait-il, pour obtenir ce triple don (Unité, liberté et paix) [2] voici que le rite de ce jour sur le tombeau de l'Apôtre — rite qui va être accompli dans le mystère du Corps et du Sang du Christ — nous rappelle notre fraternelle, unanime et prévenante charité qui nous unit aux fils de tant

1. Trad. de la *Documentation catholique*, 15 fév. 1959, p. 197.

2. « Unité, liberté et paix ». A noter que la prière recommandée pour la semaine de l'Unité est la première de celles que le prêtre dit à la messe avant la communion : « *Domine Jesu Christe, qui dixisti apostolis tuis : Pacem meam do vobis* » et qu'on y parle de l'Église « *quam pacificare et coadunare digneris* ».

de nations jadis florissantes par l'effet de la lumière de l'Évangile et maintenant attristées par d'indicibles épreuves »[1].

Le rappel que le Saint-Père venait de faire de sa visite à Tarse, patrie de Saint Paul, vingt ans auparavant, et qu'il avait racontée au commencement de cette homélie en déplorant la séparation de l'Église de cette région, nous montre clairement quelle était sa pensée.

« Cette unité de l'Église, disait-il encore, que saint Paul, à partir du jour de sa prodigieuse conversion, mit en parfaite harmonie avec l'enseignement de saint Pierre, cet enseignement dont Marc traça les lignes dans son Évangile, invitent à considérer avec une vive douleur combien les attentats et les efforts malheureusement en partie réussis au cours des siècles, pour rompre cette compacité catholique sont préjudiciables au bonheur et au bien-être du monde, conçu suivant l'annonce de Jésus-Christ, comme un seul bercail sous la conduite d'un seul pasteur »[2].

Le fait d'avoir annoncé en ce même jour le futur concile œcuménique, de même que beaucoup d'allusions de ses discours précédents concernant son désir d'unité, n'ont pu être interprétés que dans le sens d'un pas fait en avant en faveur de la réunion des chrétiens, ce que le communiqué officiel que nous avons cité en entier confirmait avec éclat.

Cependant, lorsque un mois plus tard seulement, fut publié le texte complet du discours aux Cardinaux, l'allusion à l'unité chrétienne parut beaucoup moins explicite qu'elle ne l'avait été les premiers jours. Après avoir annoncé les trois événements : synode romain, concile œcuménique et refonte du Code de Droit Canon, le Saint Père faisait mémoire de la très sainte Vierge, des saints Apôtres Pierre et Paul, de Saint Jean Baptiste, de Saint-Jean l'Évangéliste et de tous les Saints, et il ajoutait : « De tous nous implorons un bon début, un heureux déroulement et aboutissement de ces desseins de sérieux travail pour éclairer, édifier et réjouir tout le peuple chrétien, pour inviter à nouveau les

1. *Documentation catholique*, 15 fév. 1959, p. 196.
2. *Ibid.*, 194-195.

communautés séparées à nous suivre, elles aussi de bon gré, dans cette recherche d'unité et de grâce à laquelle tant d'âmes aspirent de tous les points de la terre » [1].

Si l'allusion à l'unité et au mouvement œcuménique est présente dans ces derniers mots, la phrase où il est question d'un appel aux communautés séparées n'est plus rattachée formellement au concile comme tel, ainsi qu'on le lisait au communiqué. Celui-ci perd-il sa valeur ? Sans doute, il n'a pas paru aux *Acta*, commentaire officiel du Saint-Siège, mais il n'a nulle part, que nous le sachions du moins, été désavoué, et il provenait certainement de source autorisée. On ne peut donc conclure que l'annonce du concile dans le discours du Saint Père aux Cardinaux dont le texte a été publié dans les *Acta* du 27 février, n'ait pas été, dans sa pensée, dominé par la grande préoccupation de l'Unité chrétienne, tout en se référant aussi à d'autres problèmes que nous ne considérons pas ici.

La *Civiltà Cattolica* mentionne tous les endroits des discours de Jean XXIII antérieurs à l'annonce du concile et où il est question de l'Unité [2] : Message radiodiffusé du 29 octobre, Homélie pour le jour du couronnement le 4 novembre, Allocution consistoriale du 15 décembre, Message radiodiffusé pour la Noël du 23 décembre, Discours du 18 janvier aux élèves du collège Capranica, Homélie du 25 janvier prononcée à St-Paul, et elle y ajoute, pour souligner la préoccupation du Saint-Père, le discours aux curés de Rome du 29 janvier ainsi que d'autres textes postérieurs. Sans doute n'avait-elle pas encore eu connaissance du passage le plus clair de Jean XXIII qui unisse Concile et Unité, et qui se trouve dans la lettre que le Saint-Père a adressée le 22 février 1959 à S. Exc. Mgr Wehr, évêque de Trèves, à l'occasion des

1. « Da tutti imploriamo un buon inizio, continuazione, e felice successo di questi propositi di forte lavoro, a lume, ad edificazione ed a letizia di tutto il popolo cristiano, a rinnovato invito ai fideli delle Communità separate e seguir Ci anch'esse amabilmente in questa ricerca di unità e di grazia, a cui tante anime anelano da tutti i punti della terra » (A.A.S., 27 fév., 1959, p. 69.

2. *Civiltà cattolica*, 2 mai 1959, pp. 284 note et 285; voir aussi *Vers l'Unité chrétienne*, mars-avril 1959, pp. 17-19.

prochaines fêtes de la vénération de la Sainte Tunique. On y lit entre autres :

« Nous avons décidé la réunion prochaine, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, d'un Concile œcuménique qui permettra à l'Église une, sainte et catholique de lever l'étendard et de hausser la voix pour appeler et inviter à son bercail ceux qu'elle pleure, avec des larmes maternelles, de voir, malgré leur nom de chrétiens, séparés d'elle depuis trop longtemps déjà par le malheur des circonstances »[1].

Et le Saint Père de faire ensuite un commentaire ingénieux de la parole de Saint Jean sur la *tunica inconsutilis*, image de l'unité, comme l'ont expliqué tant de fois les Pères de l'Église[1]. Nous sommes porté à croire que le Saint-Père ne ménagera pas, dans les temps qui vont suivre, les allusions de ce genre, car nous nous trouvons ici devant une idée qui lui tient à cœur et ce serait mal faire que de vouloir la minimiser.

III. Le problème de l'unité au prochain concile.

On peut toutefois se demander de quelle manière le problème de l'unité chrétienne pourra être abordé au prochain concile. La *Civiltà cattolica* dans l'article cité ironisait sur certains écrits de « cattolici d'otralpe » qui ne ménageaient en l'occurrence ni leurs suggestions ni leurs directives[2]. Ne faut-il pas plutôt se féliciter de voir l'intérêt et les idées venir de partout ? C'est bien dans ce sens que les enquêtes préliminaires sont faites. Nous ne voulons ici qu'émettre des réflexions qui viennent assez spontanément à l'esprit.

1. « Nobis enim visum est proxime Œcumenicam Synodum, Spiritu Sancto afflante, cogendam indicere, ut, quasi elato vexillo et exalta voce, Ecclesia una, sancta, catholica ad ovile suum eos invitet et advocat, quos, quamvis christiano nomine decoros, nimis diu maternis lacrimis a se deflet iniquitate temporum esse sejunctos ». Cfr plus loin, p. 364 la traduction française du document tout entier.

2. *L. c.*, p. 222.

Dans l'histoire de l'Église, ce furent la plupart du temps des décisions urgentes concernant la foi menacée par les hérésies, ou des questions importantes de discipline ecclésiastique qui ont déterminé la tenue des conciles œcuméniques.

Or, ce qui apparaît comme une dominante dans l'ensemble du monde chrétien d'aujourd'hui est certes cet appel venu de partout en faveur de l'unité brisée, *da tutti i punti della terra*, dit le Saint Père. Le problème de la réunion s'est révélé urgent aux confessions protestantes en raison de l'activité missionnaire. Un grand mouvement en est sorti, le mouvement œcuménique, qui a communiqué son aspiration vers l'unité à tout le reste du monde chrétien. Le ferment extraordinaire qui travaille en ce moment les non-catholiques n'a pas manqué de pénétrer aussi dans la chrétienté unie au siège de Rome. A voir les choses sous leur perspective la plus large, on a l'impression que le problème de la réunion est devenu le problème majeur qui en ce moment tourmente les disciples du Christ, et que, si le Pape parle de convoquer un concile de toute l'Église catholique, cette question-là y sera au premier plan. Beaucoup d'observateurs trouveront même qu'en principe, du moins, elle s'impose. Mais que fera, que pourra faire un concile œcuménique pour l'Unité de l'Église ?

A vrai dire il y eut déjà deux grands conciles unionistes, c'est-à-dire qui s'occupèrent de réparer le schisme entre l'Orient et l'Occident : le concile de Lyon (1274) et le concile de Florence (1439), mais les deux fois ils se réunirent à la demande des Orientaux eux-mêmes, qui voulaient faire cesser la rupture. A Lyon, le pape Grégoire X et l'empereur de Byzance Michel VIII qui cherchait la réconciliation à tout prix pour remédier à la menace constante d'une reprise de Constantinople par les Latins, arrivèrent à un accord. Malheureusement les conclusions furent rejetées à la suite d'exigences supplémentaires posées par un nouveau pape moins ouvert que son prédécesseur. Un siècle et demi plus tard, devant le péril turc menaçant de plus en plus le Bosphore et la ville impériale, les Grecs lancèrent un appel urgent à Rome pour renouer les pourparlers, et ils n'attendaient que la fin du grand schisme d'Occident (1378-1417) pour reprendre impatiemment leurs démarches. Dès 1417, ils étaient à Constance,

espérant trouver dans des mesures favorables à l'union, l'amorce d'un secours politique. Lorsque Eugène IV monta sur le trône pontifical en 1431, il témoigna à leur égard des sentiments des plus favorables. Il alla même jusqu'à proposer aux Pères du concile de Bâle en 1435 que les assemblées où devait se traiter la question de la réunion des Églises se tinssent à Constantinople. C'eût été par là rendre hommage à la tradition conciliaire orientale, et reconnaître l'importance que les Grecs accordaient à celle-ci. De fait, ils ne vinrent qu'à Florence, où l'union fut proclamée. Mais elle ne fut agréée ni par le peuple de Constantinople ni par le clergé de la ville qui en rejeta les clauses. Le terrain n'avait pas été assez préparé.

Aujourd'hui la question est bien différente. Les divisions se sont multipliées dans l'Église. Les protestants qui furent les premiers à réclamer l'unité réalisent entre eux des unions partielles. Ils cherchent aussi à s'unir avec les Orthodoxes et les contacts avec eux existent officiellement. Dans les débuts du mouvement œcuménique, il est arrivé que l'union ait été conçue par ceux-ci contre Rome, du moins par plusieurs d'entre eux. Ce point de vue s'est très atténué. Beaucoup considèrent que l'union doit se faire avec Rome également, mais la plupart des non catholiques jugent la doctrine de l'Église romaine sur elle-même comme une prétention à une domination universelle incompatible avec l'évangile, et en laquelle ils voient, beaucoup plus encore que dans n'importe quelle question dogmatique, un obstacle insurmontable. Cet obstacle, ils ne cherchent même pas à le franchir ; ils attendent plutôt qu'il se rompe. Aussi bien, un concile de l'Église catholique qui se réunirait aujourd'hui pour traiter de l'unité ne se trouvera-t-il sans doute en face d'aucune proposition ferme de la part des groupes dissidents ; ce ne serait certes plus ni Lyon ni Florence. L'idée qui vient spontanément à l'esprit est qu'un tel concile, s'il veut s'appliquer à mettre fin aux divisions entre les chrétiens, aurait à rechercher les moyens de rendre l'union plus facile de notre part pour ceux qui ne sont pas en communion avec nous, moyens qui sauvegarderaient une grande indépendance des hiérarchies et des circonscriptions ecclésiastiques, laisseraient subsister les groupements ethniques dans toutes leurs

traditions chrétiennes vénérables sans leur imposer des formes juridiques ou spirituelles propres à l'Occident, et nous feraient retourner, pour l'Orient du moins, à une situation assez semblable à celle dans laquelle nous nous trouvions avant la séparation. De toute manière, la proclation de Jean XXIII constitue beaucoup plus un appel à l'Unité qu'une réponse à une demande formelle. Mais cet appel a une signification profonde et suppose que des actes seront faits qui renforceront le geste de la main tendue. En mettant à l'avant-plan de son programme le problème de la réunion, le Saint Père aligne pour ainsi dire le monde catholique sur les positions psychologiques de ceux qui, hors de son sein, réclament activement l'Unité.

IV. Le Concile du Vatican et le futur conciles d'après les théologiens orthodoxes.

Si les Orthodoxes ne font pas d'avances positives, plusieurs de leurs prélats, notamment le Patriarche de Constantinople, ont manifesté leur reconnaissance au pape Jean XXIII pour avoir proposé de réunir un concile.

Nos lecteurs auront remarqué l'article du Prof. Alivisatos de l'Université d'Athènes, reproduit dans le 1er numéro de cette année d'*Irénikon*. L'auteur y faisait observer que le concile convoqué prochainement par le Pape, venant après la victoire de la papauté sur les conciles du moyen âge et surtout après la canonisation de cette victoire au concile du Vatican, ne pourra plus s'insérer dans la succession des grands synodes des premiers siècles, basés sur l'idée de la communion ecclésiastique entre les Églises et non sur une conception monarchique de la société chrétienne. Or, cette évolution s'est faite sans l'accord de l'Église d'Orient et en dehors d'elle, en sorte qu'il lui est impossible de la sanctionner. L'union ne serait possible, selon le Prof. Alivisatos, qu'en tenant compte de ce fait important et en limitant toute l'évolution du système papal à l'Occident seul [1].

1. *Irénikon*, 1959, nº 1, pp. 93-99.

« Pareille solution, disait-il, pourrait être discutée dans le concile œcuménique romain auquel nous pourrions éventuellement participer à titre de simples observateurs. Ce serait une ouverture éventuelle pour un futur concile œcuménique non pas de l'Église latine, mais de toute l'Église, auquel participerait notre Église, non pas à la suite d'une invitation, mais en vertu d'un droit, au moins en égale, afin de contribuer par sa participation à la solution de ce grand problème chrétien ».

A cette première voix de l'Orthodoxie, nous ajoutons ici quelques extraits d'un article que le grand théologien russe, le P. Florovsky, sous le titre *Le futur concile œcuménique de l'Église romaine* a fait paraître récemment [1]. La grande objection y est aussi la définition du concile du Vatican, mais le P. Florovsky entrevoit des possibilités d'élaboration de la doctrine vaticane qui semblent judicieuses et ne paraissent pas avoir été envisagées par le Prof. Alivisatos.

« Le concile du Vatican, dit-il, a été levé sans avoir accompli son programme. Selon l'heureuse expression d'un historien contemporain de l'Église, le concile du Vatican strictement parlant, a à peine été commencé. Une minime partie de son programme en a seule été accomplie. La plupart des matériaux préparés pour les discussions conciliaires sont demeurés intacts : cinquante et un schémas. Plusieurs documents ne furent même pas distribués aux membres de l'assemblée. Même en ce qui concerne la « Constitution dogmatique sur l'Église », n'a été examiné qu'un seul paragraphe extrait assez maladroitement du contexte général, celui de la primauté et de l'infaillibilité, le fameux «dogme du Vatican». En soi, le «dogme du Vatican » n'est qu'un extrait d'un tout inachevé, ce qui en rend sa compréhension très difficile. L'autorité du Souverain Pontife

1. *O predstojaščem Sobore rimskoj Cerkvi*, dans *Vestnik* (Le Messager) des étudiants russes de Paris, 52 (1959), nº 1, p. 5-10. Deux traductions françaises (outre la nôtre utilisée ici) ont paru, 1º dans *le Messager orthodoxe*, II (1959), nº 6, pp. 3-8 ; 2º dans *Vers l'Unité chrétienne*, XII (1959, nº 51, pp. 33-36). — Nous reviendrons ultérieurement sur quelques autres articles du *Messager orthodoxe*, notamment sur celui de Mgr CASSIEN, *La convocation d'un concile œcuménique* et celui du P. MEYENDORFF, *Qu'est-ce qu'un concile œcuménique?* — On lira avec profit les quelques pages que Mme BEHR-SIGEL a écrite sur ce fascicule : *Chronique du Mouvement œcuménique* dans *Contacts*, II (1959), pp. 193-204.

de Rome a reçu dès lors une formulation « dogmatique » rigoureuse. La primauté et l'infaillibilité pontificales sont désormais non seulement un fait historique et canonique, mais aussi un article de foi dans l'Église romaine. Mais le « dogme sur l'Église » en tant que tel est resté et reste encore jusqu'à présent non exactement et distinctement formulé. Certains théologiens romains affirment même que la doctrine de l'Église en est toujours à un stade initial, préthéologique, de son développement et de son expression.

» L'Église ne s'est pas encore définie elle-même. Par l'acceptation accélérée et prématurée du dogme du Vatican, l'équilibre théologique dans la doctrine romaine de l'Église a été sérieusement ébranlé.

» Le concile projeté devra nécessairement revenir sur le thème du concile du Vatican. La discussion sur l'Église sera sans aucun doute un thème central de son programme, car le concile sera réuni sous le signe de l'unité chrétienne, l'unité de l'Église. Avant tout il devra donner une interprétation authentique du « dogme du Vatican » dans le contexte le plus large de la doctrine sur l'Église. Dans ce contexte, nous devons le penser, le « dogme du Vatican » lui même aura un autre aspect et une nouvelle résonnance. Le « climat théologique » s'est en effet fort modifié dans l'Église romaine et dans le monde chrétien tout entier depuis Pie IX. On peut espérer que maintenant il ne sera plus nécessaire de se hâter comme cela parut inévitable — quoique pas à tous — dans les années du concile du Vatican. Celui-ci avait été préparé dans une atmosphère de trouble théologique et de crainte politique. Les thèmes et les problèmes en sont restés les-mêmes. Mais aujourd'hui ils se posent d'une manière plus précise et plus aiguë, dans la lumière d'une nouvelle expérience historique et théologique, et leur complexité interne est devenue beaucoup plus apparente qu'elle ne l'était au milieu du siècle passé. Il suffit de rappeler la renaissance du thomisme, le modernisme, le mouvement liturgique contemporain, le travail intense dans tous les domaines des connaissances théologiques à l'intérieur de l'Église romaine elle-même ».

V. Espoirs d'un élargissement de la doctrine sur l'Église.

Après avoir parlé de la nécessité d'aller lentement dans la préparation du concile, le même P. Florovsky continue :

« L'Église romaine passe maintenant sans doute par une période de floraison théologique et liturgique, mais ce mouvement nouveau, symptôme et gage de force créatrice vivante, n'a pas encore entraîné toute l'Église ni pénétré les moëlles de son être. La préparation au concile doit se faire dans une atmosphère théologiquement impartiale et sans passion, ce qui malheureusement ne fut point le cas pour celle du concile du Vatican. Le travail préconciliaire doit être mis au niveau de la pensée théologique actuelle de l'Église romaine elle-même. Toute la diversité et l'intensité de la pensée théologique contemporaine et de l'expérience spirituelle, même au-delà des limites de l'Église romaine, doivent être prises en considération avec sagesse et dans toutes les nuances au cours des travaux préparatoires. Il se peut que de cette manière l'unanimité se révèle insuffisante mais on ne devrait pas trop vite craindre une diversité d'opinions. Le manque d'unanimité est souvent inspiré par le zèle sincère de foi, comme ce fut le cas au concile du Vatican. La discipline n'exclut pas la liberté théologique, même lorsqu'elle la limite, mais elle ne doit jamais l'opprimer. Nous avons en vue ici la liberté dans la foi et non la liberté dans l'absence de foi et dans l'incroyance comme celle dont on parlait en la période du modernisme. Il faut souhaiter surtout que, dans le travail préconciliaire, se manifestent les résultats acquis par les sciences bibliques et historiques contemporaines dans les limites de l'Église romaine elle-même. Le concile ne doit pas être en arrière ni dans son exégèse ni dans sa compréhension de l'histoire de l'Église. Il faudra faire, dans l'argumentation dogmatique, une place beaucoup plus grande que celle qu'on laissait depuis le temps de la scolastique au témoignage des Saints Pères. Le problème de la tradition doit être exposé dans toute sa profondeur, ce qui pourra exiger un développement supplémentaire aux décrets du concile de Trente ».

Venant ensuite un peu plus loin à la participation des Orthodoxes à des réunions préparatoires, le P. Florosky dit :

« Dans les contacts préconciliaires pourront également prendre part, à certaines conditions, les théologiens orthodoxes, bien entendu au su et avec le consentement des autorités ecclésiastiques, mais uniquement à titre de compétences. Pour une réconciliation définitive, en tous cas le terrain n'est pas aujourd'hui préparé. L'invitation des évêques des « Églises schismatiques » (schismatiques au point de vue romain) au futur concile, même en qualité

de simples observateurs, ne peut que nuire au rapprochement de l'Occident et de l'Orient. Elle ne pourra en effet que rappeler le triste précédent du concile de Florence et conduira à des conséquences pareilles, sinon pires. Les rencontres formelles des Églises doivent être précédées d'une longue préparation sur une échelle, réduite aux différents niveaux de la vie et de la pratique ecclésiastiques. Actuellement, ni l'Orient ni l'Occident ne sont spirituellement préparés à de telles rencontres officielles ».

VI. Conseils aux Orthodoxes.

L'auteur s'adresse ensuite aux Orthodoxes et leur pose une série de questions qui équivalent à un examen de conscience :

« Les Orthodoxes doivent actuellement se poser avant tout pour eux-mêmes, et la discuter entre eux, la question fondamentale dans toute sa complexité tragique : qu'est-il arrivé en l'année 1054 et peut-être même avant, ou peut-être seulement après ? En quoi consiste le « schisme » ? Était-ce un schisme byzantin ou romain ? Qu'est-ce que l'Église romaine au point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe ? L'Église romaine a-t-elle conservé, et dans quelle mesure, l'Orthodoxie, c'est-à-dire la vraie foi, ou bien est-elle tombée dans une hérésie sans espoir ? Il faut précisément commencer par cette question. Il est assez évident que sur ces thèmes, il n'y a pas de concorde parmi les Orthodoxes et que la question se pose tout à fait sincèrement et franchement. La théorie romaine est plus simple, plus logique. Du point de vue du droit canonique romain, l'Église orthodoxe est une Église, bien que schismatique et pas tout à fait authentique : les sacrements s'accomplissent en elle, le sacerdoce orthodoxe a non seulement le caractère mais même, dans certaines limites, la juridiction. C'est pourquoi il est possible, du point de vue romain de poser la question de l'union, c'est-à-dire de la réunion de parties divisées d'une seule Église qui en soi n'est pas divisée. Beaucoup de théologiens orthodoxes sont prêts à accepter une pareille position de la question quoique pas toujours d'une manière conséquente. Ils font seulement valoir que c'est l'Église romaine qui est tombée dans le schisme. Cependant il arrive souvent que, du côté orthodoxe, on dénie en paroles et en actions toute « ecclésiasticité » du catholicisme romain. C'est ce qui se produit

lorsqu'on rebaptise des catholiques passés à l'Orthodoxie : toute valeur d'Église est alors déniée au catholicisme romain. L'absence de toute grâce dans tout ce qui est romain est un concept reçu par beaucoup d'Orthodoxes comme une chose évidente ; tous les faits de la vie spirituelle en Occident sont mis sur le compte d'inspirations diaboliques, de maladies mentales ou d'illusions : tels François d'Assise, Jeanne d'Arc, Thérèse d'Avila et même Augustin qui, malgré l'avertissement du saint patriarche Photios, est souvent biffé du calendrier orthodoxe. On ne lui attribue seulement que le titre de « bienheureux » à cause de son « hérésie ». Le désaccord théologique aigu parmi les Orthodoxes ne peut pas être ignoré, et il ne sert à rien de recourir ici à la liberté de l'opinion théologique. La théorie de l'économie ecclésiastique n'est guère utile non plus dans le cas présent. Elle rend plutôt le problème théologique plus obscur encore et plus compliqué. Avant de discuter de l'utilité des rencontres avec les catholiques romains pour la paix internationale et pour des collaborations, les théologiens orthodoxes et les autorités ecclésiastiques des Églises orthodoxes doivent ouvertement et sincèrement poser la question de la nature même de « l'Église romaine » ou du « schisme romain ». Or ceci exigera le développement de la doctrine de l'Église dans toute sa plénitude et dans toute sa complexité ».

Et le P. Florovsky conclut en ces termes :

« Quoi qu'il en soit, la réunion du nouveau concile général, même dans les limites de l'Église romaine, est sans aucun doute un fait œcuménique nouveau et significatif, un grand et important événement, quelles qu'en soient les conséquences prochaines. Comme tel il exige une application attentive de la part des théologiens orthodoxes ».

VII. Dans l'émigration russe.

L'expression « concile œcuménique » fait naturellement dresser l'oreille à tout Orthodoxe. C'est en effet sur le territoire de l'Orthodoxie, du grand empire byzantin dont la Russie s'est considérée comme l'héritière, qu'ont eu lieu les sept premiers conciles œcuméniques de l'Église. Ces sept conciles ont été réunis autour

de la capitale de l'empire, sous la protection de ses empereurs qui avaient pris soin de les convoquer. Ils légiféraient pour tous, sans doute, mais aussi et surtout pour les circonscriptions de leur ressort ; la foi y fut défendue par les grands docteurs de leur Église, et les Orthodoxes ont toujours eu à cœur d'en défendre les doctrines, dont leur liturgie est tant imprégnée. Aussi, considèrent-ils que leur Église y a été particulièrement engagée, et qu'ils ont un certain droit sur le nom et sur la chose. En conséquence, les conciles qui se sont faits sans eux (conciles de Latran, ceux de Lyon et de Vienne et les autres jusqu'au concile du Vatican) n'ont été pour eux que des conciles occidentaux, ne pouvant jouir du véritable titre d'œcuménicité.

Aussi bien, l'annonce du concile œcuménique par Jean XXIII les a-t-elle mis en mouvement. Le Congrès de l'Association chrétienne des Étudiants Russes qui s'est tenu comme chaque année à La Roche-Dieu à Bièvres durant le congé de la Pentecôte (16-18 mai 1959), avait pris comme thème cette fois l'histoire des grands conciles œcuméniques : I. *Les premiers chrétiens dans la lutte pour la vérité* (P. A. KNIAZEV) ; 2. *Quels sont les dogmes et leur signification pour nous ?* (B. ZENKOVSKY) ; 3. *Qu'est-ce qu'un concile ?* (N. A. KOULOMZINE) ; 4. *La lutte de l'Église pour le dogme de la sainte Trinité* (1er et 2e concile : P. P. L'HUILLIER) ; 5. *La lutte de l'Église contre les hérésies christologiques* (3e, 4e, 5e et 6e conciles : K. A. ELTCHANINOFF) ; 6. *La lutte de l'Église contre l'iconoclasme* (7e concile : B. A. BOBRINSKOY). Enfin, 7e, une conférence plus générale du P. J. MEYENDORFF, récemment ordonné prêtre : *Qu'est-ce qui sépare l'Église orthodoxe de l'Église catholique, et pourquoi la cause de nos divisions demeure-t-elle aujourd'hui ?*

Autre fait significatif encore. Dans la Revue du lycéen orthodoxe [1] qui se publie à Paris, M. N. A. Koulomzine, professeur à l'Académie théologique de St-Serge, a fait paraître récemment un petit article pour la jeunesse sur la Primauté, à propos du futur concile, dont nous reproduisons les paragraphes suivants. Il révèle tout l'intérêt et tout l'espoir que les Orthodoxes mettent dans le grand événement, et nous fait saisir du doigt à la fois la

1. (Bulletin ronéotypé), 1959, n. 5, pp. 18-22.

catéchèse auprès de la jeunesse orthodoxe concernant l'Église et la nécessité qu'il y a pour nous de compléter les définitions du concile du Vatican, pour en éviter toutes les interprétations imparfaites.

« *Quel peut être,* disait M. Koulomzine, *le point de vue orthodoxe sur la question de la primauté du pape de Rome?* Telle est la question qui se pose, quand on entend l'appel du siège apostolique de Rome pour la réunion du Concile, voulu œcuménique, universel.

» Que signifie la notion de la primauté, comment l'entend l'enseignement de l'Église ? A qui appartient-elle ? Faut-il distinguer entre primauté et infaillibilité ? Est-ce le Concile, le Pape, ou l'Église ? Comment l'Église conserve-t-elle la vérité et comment l'exprime-t-elle ?

» L'Église, comme le dit saint Paul, est le Corps du Christ ; Elle est le Temple, la Demeure, dont le Christ est la pierre angulaire, la pierre de base, et dont nous sommes, nous chrétiens, les pierres. Elle est la communauté des saints, qui, grâce aux dons vivificateurs de l'Esprit, sont unis au Christ Sauveur, et après le Christ au Père, pour devenir, eux aussi les enfants de Dieu. Tel est l'enseignement donné dans le Nouveau Testament, telle est la révélation qui continue à être présente dans l'Église, porteuse du témoignage de cette révélation ».

L'auteur expose ensuite comment l'Église, d'abord organisée en communautés locales autour de l'évêque et de la célébration par celui-ci de l'Eucharistie, s'est développée autour des grandes capitales.

« Les Églises des capitales de tel ou tel pays étaient placées dans une situation qui réclamait de leur évêque et des fidèles une conscience plus grande de leur responsabilité. Bref, certaines Églises occupèrent une situation de premier plan, au milieu des autres Églises ; leurs évêques acquirent une autorité au milieu des autres évêques. Ce sont ces Églises dont la situation peut être qualifiée de *primauté.* Ce sont, dans l'Église d'Orient les patriarches, les archevêques, métropolites ; ces titres différents selon les lieux et les temps venaient s'ajouter comme un ornement à leur titre d'évêque de leur ville où ils tenaient leur siège. Ils agissaient comme évêques et chacun dans son diocèse, tout en possédant une primauté. La voix d'un tel évêque était entendue, et respectée mais son cha-

risme épiscopal, il ne l'exerçait qu'au sein de son Église. Les patriarches, les archevêques étendirent leur primauté à une région, à un pays, une contrée selon les exigences historiques, ethniques ou linguistiques.

» Le siège épiscopal apostolique de Rome, combien vénéré dans toute l'histoire de l'Église, combien écouté toujours, exerça une primauté incontestée en Occident. Sa voix a été souvent entendue en Orient avant le grand schisme ; cette voix eut à exprimer la vérité et fut entendue. Dans la liste des Patriarches, le Pape de Rome occupa d'abord la première place. Le Patriarche de Constantinople la revendiqua ensuite, en qualité d'évêque de la capitale de l'Empire, de l'*Oikumènè*, de la deuxième Rome. Tel a été le déroulement de l'histoire, la conséquence de ses péripéties changeantes. Ainsi l'évêque de Moscou, métropolite, fut d'abord soumis à la primauté de Byzance. L'Église russe devenue autocéphale, le métropolite de Moscou continua à exercer sa primauté au milieu des évêques de Russie, après la chute de Byzance. Le zèle des moscovites, leur réelle et fervente piété, jointe à un sentiment religieux intense, voulaient voir dans leur capitale une troisième (et dernière) Rome ».

Puis, est abordée l'histoire du développement de la papauté, présentée comme une évolution purement historique, où le texte de *Matth.* 16, 18 « *Tu es Petrus* », dont l'Église romaine s'est prévalue très tôt, certainement à partir du milieu du IIe siècle, n'est pas mis en avant, suivant la tradition la plus commune de l'Église orientale :

« L'Évêque de Rome, incontestablement premier en Occident, aspira à une primauté universelle. Le schisme entre l'Occident et l'Orient renforça son autorité, tempérée auparavant par les patriarches orientaux. Hélas ! comment peut-il se faire que depuis neuf siècles l'Orient et l'Occident se soient cantonnés chacun dans son territoire, sans souffrir assez de la division ? Il est clair et parfaitement juste, que la seule solution soit la réunion d'un concile. Dans les temps anciens c'est dans un concile, c'est-à-dire en une réunion d'évêques, que se résolvaient les questions aussi bien dogmatiques que pratiques. Hélas ! neuf siècles de séparation laissèrent en suspens quantité de problèmes d'ordre théologique (la question du *Filioque*, de la vénération de la Très Sainte Mère de Dieu) d'ordre pratique (pratiques liturgiques, célébration des fêtes, calendriers etc. etc.) Seul un concile peut les résoudre. Encore faut-il qu'il

soit préparé par des contacts préliminaires, une meilleure compréhension mutuelle, plus d'amour dans le Christ pour pouvoir dire à l'issue du concile, comme les Apôtres à Jérusalem : « C'est de la volonté de l'Esprit-Saint et la nôtre que... » (...)

» Dans les moments critiques de l'histoire de l'Église, les conciles se sont trouvés être l'expression la meilleure de l'unité universelle catholique de l'Église. Tous les évêques de toutes les Églises locales y prenaient part. Toutes les questions les plus graves y ont été débattues souvent au milieu du plus grand tumulte des esprits, pour aboutir en fin de compte à l'éclatement de la vérité.

» Actuellement il semble bien que la difficulté majeure ne réside pas dans les dissensions d'ordre dogmatique. Cela ne veut pas dire que les questions d'ordre dogmatique n'aient pas d'importance, au contraire, mais les conciles ne se sont réunis dans l'histoire que pour les résoudre ».

Comme le Prof. Alivisatos, comme le P. Florovsky, M. Koulomzine en vient ensuite au concile du Vatican comme au principal obstacle :

» La difficulté majeure est la proclamation du Concile de l'Église d'Occident en 1870. Le concile a établi comme dogme obligatoire l'infaillibilité de l'évêque de Rome, *ex sese, sine consensu Ecclesiae*, (de soi, sans le consentement de l'Église) [1]. Si ces mots veulent dire ce qu'ils expriment, le concile des évêques devient le conseiller du Pape, et non plus une forme d'expression de l'Église. Là il n'est plus question de la *Primauté, mais de l'infaillibilité de l'évêque de Rome*. Infaillibilité *ex sese, sine consensu ecclesiae*. Le même concile du Vatican de 1870 a établi le Pape comme évêque non seulement à Rome, son siège, mais en tout lieu de l'univers. Il n'est plus question d'une primauté, comprise de telle ou telle manière, d'un évêque en même temps au milieu d'autres, d'un *primus inter pares*. Il est question d'un évêque de Rome, un même évêque en tout lieu. Tout catholique sait très bien que le Pape n'agit jamais dans les questions dogmatiques sans avoir pris l'avis des évêques. Mais la

1. Proposition mal énoncée : la formule latine citée ne se rapporte pas à l'infaillibilité, mais à la qualité « irréformable » d'une définition, et le texte ne porte pas « *sine consensu* » mais « *non ex consensu* » ; alors que l'infaillibilité est énoncée justement en référence à l'ensemble des chrétiens, dont le pape est le pasteur « *cum omnium christianorum patris et doctoris munere fungens* ». (N.d.l.R.)

formulation du dogme du Vatican reste comme un obstacle majeur. Comment nos évêques pourront-ils se rendre à l'appel de Rome, s'ils auront à exprimer non plus la conscience de l'Église avec toute l'autorité qui leur est conférée, mais pour exprimer seulement un point de vue dont le juge suprême sera le Pape ?

» Telle est la difficulté. Une difficulté n'est peut être pas un obstacle définitif. Il faut nous joindre à la prière du Christ qui demandait à son Père que ses disciples soient Un, comme Il est et reste Un avec son Père. N'oublions pas que le Christ a promis de répondre à notre prière ».

VIII. Position catholique.

L'insistance que les Orthodoxes mettent à souligner l'obstacle du dogme du Vatican nous incite à mettre sous les yeux des lecteurs quelques phrases extraites d'un article que publiait ici même dom Lambert Beauduin il y a trente deux ans, en 1927, sous le titre *L'infaillibilité du Pape et l'Union* et qui mettent les choses au point avec un remarquable équilibre [1]. On y verra qu'en cette époque, où se fit la première percée unioniste après l'émigration russe, le problème que les Orthodoxes relèvent aujourd'hui était perçu avec la même acuité. Dom Beauduin y présentait comme fondamentale l'objection suivante, faite de la part des Orthodoxes et des anglicans :

« Ils (Orthodoxes et anglicans) savent en particulier que pour nous les définitions du concile du Vatican sont immuables et que, d'une voix unanime, tous les catholiques confessent que l'Évêque de Rome, assis sur le Siège apostolique de Pierre, est établi par le Christ lui-même, Chef suprême et universel de son Église » (...)

» Dès lors comment nous catholiques romains, pouvons-nous, après une profession de foi aussi diamétralement opposée à la leur sur ce point essentiel, comment pouvons-nous encore envisager avec confiance la reconstitution de l'antique unité chrétienne ? Rome, par la définition dogmatique du Vatican, ne s'est-elle pas à jamais isolée et les ponts ne sont-ils pas définitivement coupés ? Voilà la question. De sa solution dépend le succès de l'entreprise unioniste ».

1. *Irénikon*, 1927, pp. 449-450.

Sans tergiverser en aucune manière, dom Beauduin mettait cependant au clair la position du théologien catholique devant ce problème :

« C'est donc, disait-il, vers une compréhension plus adéquate, plus exacte de la vraie doctrine de notre commun Maître le Christ sur le magistère ecclésiastique suprême de Pierre et de ses successeurs que doit porter l'effort loyal, fervent, surnaturel des apôtres de l'union dans les différentes Églises. Pour nous, catholiques romains, cette recherche, inlassable, faite dans la lumière et dans l'amour, constituera le meilleur témoignage d'attachement et de fidélité au Saint-Siège. Si nous nous dérobons à cette tâche ardue et délicate, ne parlons plus d'Union des Églises.

» Allons donc généreusement au devant de nos frères pour leur révéler dans toute sa réalité l'Église Romaine dégagée de tous les particularismes et les préjugés, la vraie Rome œcuménique de l'histoire de l'Église. Sans doute les Conciles et le Souverain Pontife lui-même sont liés comme nous par les définitions dogmatiques du Concile du Vatican. Mais si l'Église ne peut changer son enseignement, elle peut s'expliquer authentiquement ; trouver pour exprimer son immuable doctrine des formules spécialement appropriées. Dans ce sens, son enseignement progresse sans changer, évolue en restant identique à lui-même.

» On peut concentrer en un seul point toutes les difficultés de nos frères et exprimer dans une seule formule le grand obstacle qui les arrête : à leurs yeux la Rome du Concile du Vatican a absorbé toute l'Église ; le Pape du XX[e] siècle a concentré en lui toute la vie religieuse du christianisme. Tout : foi vivante et intime des fidèles, pouvoirs de la hiérarchie et jusqu'à cette Seigneurie spirituelle du Christ, Chef de l'Église, tout a été monopolisé ou absorbé par cet organe unique qui s'appelle la Papauté. Leur grand grief contre notre doctrine est que l'institution du Pape, non pas celle de l'histoire, mais celle qu'a forgée le dogme catholique du dernier siècle, suffit à elle seule à tous les besoins de l'Église ; tel est à leurs yeux le premier et le dernier mot de l'ecclésiologie catholique ».

Plus loin l'auteur cite une remarque du théologien russe, le Prof. Glubokovsky, délimitant les contours mêmes de la question :

« Je n'aimerais pas laisser l'impression que je suis l'ennemi en principe de toute espèce de papauté, telle qu'elle a existé au cours

de l'histoire chrétienne... Je distingue la papauté historique et la papauté dogmatisée. Celle-ci constitue pour un esprit orthodoxe une déviation hyperbolique. Avec cette papauté, je le dis non sans le plus grand regret, je ne prévois aucune paix. Mais j'accepte la papauté historique : nous, Orthodoxes sommes prêts à revenir à elle. Je crois fermement que si la papauté veut renoncer à ses revendications, tout malentendu disparaîtra, même les soi-disant différences dogmatiques seront aplanies »[1].

A cela, dom Beauduin répondait comme on l'a fait ces derniers temps plusieurs fois à l'occasion du concile, et comme le faisait lui-même le P. Florovsky cité plus haut :

« Le Concile du Vatican n'est que suspendu, son œuvre est inachevée et incomplète (...) Le projet officiel et complet sur la Constitution de l'Église distribué aux Pères du Concile comprenait douze chapitres qui envisageaient successivement tous les points essentiels de l'ecclésiologie catholique. Les chapitres 8, 9 et 10 exposaient avec une ampleur et une plénitude incomparables toute la doctrine de l'épiscopat et des pouvoirs de l'Église enseignante. Malheureusement la situation politique européenne devenait menaçante et d'autre part la doctrine de l'infaillibilité pontificale exposée au chapitre II avait été tellement agitée depuis des mois dans la presse de tous les pays qu'une mise au point doctrinale s'imposait. Il fut décidé que le chapitre II du projet serait tout d'abord examiné, et, quand ce premier travail s'achevait à la quatrième session le 18 juillet 1870 par la définition dogmatique de l'infaillibilité, la guerre franco-allemande commençait et le Concile était suspendu.

» Privée de ce commentaire historique que les manuels omettent, isolée du contexte qui exposait dans son intégralité la Constitution de l'Église, envisagée à tort comme un tout complet, la définition conciliaire a pu donner à nos frères séparés l'impression fâcheuse d'une habile manœuvre et d'une absorption de plus en plus accentuée de toute l'Église par le Souverain Pontife.

» Faut-il s'en étonner quand on trouve chez les Pères du Concile la même appréhension ? Mgr Dupanloup redoutait déjà cette méprise et en faisait une arme contre l'opportunité de la définition. « Il y en a qui disent : Pierre est tout. Évidemment non, Pierre n'est pas tout le Corps. A entendre certains théologiens, on dirait

1. *Irénikon*, 1928, p. 92.

que le Pape est à lui seul toute l'Église ». Mgr Nardi, éminent théologien romain, se chargea de lui répondre : « Nous avouerons ne pas connaître ces singuliers docteurs qui font consister toute l'Église dans la personne du pape. Ce ne sera toujours pas nous, catholiques de Rome, théologiens et canonistes romains, car nous définissons l'Église : La Société des fidèles chrétiens, vivant dans la même foi, dans la pratique des même Sacrements, sous la conduite de leurs Pasteurs légitimes et du pape, leur Chef suprême. Il n'existe pas, à notre connaissance, un seul théologien qui soutienne que le pape soit l'Église ou que l'Église soit le pape ; et s'il existait, son livre mériterait d'être mis à l'index »[1].

Plus loin encore, dom Beauduin citait la lettre de l'Épiscopat allemand à Bismarck en 1875, et la confirmation que Pie IX en avait donnée, documents que nous avons publiés *in extenso* dans *Irénikon* 1956, pp. 121-142. La doctrine de l'épiscopat y était mise en lumière de façon à contrebalancer ce que la définition du concile du Vatican pouvait avoir d'unilatéral. Plusieurs croient que ce point essentiel sera l'objet d'un examen nouveau au futur Concile et qu'un très grand bien pourrait en résulter pour l'Église.

« Ce pouvoir épiscopal ainsi entendu, concluait ensuite dom Beauduin s'exerce d'abord par chaque évêque dans son Église particulière. Le diocèse est une cellule vivante de la grande Église universelle. On se ferait une très fausse idée de ce pouvoir en comparant l'évêque à un préfet de département ou à un gouverneur de province : celui-ci représente le pouvoir central et tient de lui toutes ses prérogatives. L'Évêque au contraire, représente non pas le Pape, mais Jésus-Christ ; il est soumis au Pape, doit être en communion avec lui comme nous l'avons dit plus haut ; mais il n'est pas son délégué ; il règne, il a son trône, sa cathédrale ; il est juge et docteur de son Église ; il exerce un pouvoir ordinaire sous la dépendance du prince des Pasteurs.

» Mais le pouvoir épiscopal ne se limite pas à l'Église particulière : l'Évêque est membre du corps épiscopal de l'Église universelle ; dès lors il participe à cette sollicitude œcuménique, sous la dépendance et dans les limites que nous avons dites plus haut. C'est qu'en effet le Christ n'a pas choisi un seul apôtre, mais douze. Pierre sera

1. *Ibid.*, p. 92-93.

leur chef, mais tous les douze participent au souverain magistère : ils sont pasteurs et docteurs. De même que Pierre leur chef aura un successeur qui sera chargé de paître tout le troupeau, le collège des douze se perpétuera, en vertu de la même volonté du Christ. Comme le rappelait Pie XI dans son Encyclique du 28 février 1926 : « Ce n'est pas seulement à Pierre dont nous occupons le siège, mais en même temps à tous les Apôtres dont vous êtes les successeurs que le Maître a ordonné d'aller par tout le monde prêcher l'Évangile à toute créature ».

» Ce pouvoir épiscopal universel qui s'exerce d'une façon permanente par la hiérarchie dispersée dans tout l'univers, reçoit son expression solennelle dans un Concile œcuménique. Les membres de ces assemblées, les Pères du Concile, ne remplissent pas là l'office de conseillers : ils sont juges et docteurs ; ils définissent et approuvent. Sans doute le Souverain Pontife, leur Chef, définit et promulgue solennellement la définition, mais l'acte conciliaire est l'acte de toute l'assemblée ; c'est tout le Concile qui définit et non pas seulement le Souverain Pontife, comme dans le cas d'une définition pontificale » [1].

Tels sont les points qu'il nous a paru utile de relever dans ces lignes, comme répondant aux préoccupations principales des théologiens dans le problème de l'Unité de l'Église, qui entre désormais dans la perspective du prochain concile œcuménique.

Celui-ci sera-t-il la continuation du Concile du Vatican ? Le P. Florovsky, dans l'article que nous avons cité plus haut, avait, bien qu'appartenant à une autre confession, traité cette question avec justesse. En soi, ce ne serait pas impossible que le futur Concile continue celui du Vatican : le Concile de Trente avait connu des interruptions de plus de dix ans. Mais les quatre-vingt-dix ans qui sépareraient les deux sessions du concile du Vatican constitueraient une interruption tellement longue qu'on ne pourrait parler sérieusement d'un même concile. Le personnel en sera entièrement renouvelé et les perspectives des problèmes seront nouvelles aussi. Cependant d'une certain manière, le futur concile continuera vraisemblablement le précédent, parce que « selon l'expression d'un historien contemporain de l'Église,

1. *Ibid.*, pp. 237-238.

dit le P. Florovsky, le concile du Vatican, strictement parlant, a à peine été commencé ». Les problèmes préparés pour les débats, notamment les travaux sur l'Église — on dirait aujourd'hui l'ecclésiologie, — devraient être poursuivis ; et ils le seront sans doute avec d'autant plus de profondeur qu'on en attend la solution depuis longtemps.

D. O. R.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Après avoir constaté à maintes reprises déjà que la grande préoccupation du Pontificat de Jean XXIII est l'unité du monde chrétien, nous pouvions nous attendre à trouver cette idée exprimée dans sa première LETTRE ENCYCLIQUE dont la parution fut annoncée le 28 juin à l'issue des premières vêpres des saints Pierre et Paul. En effet, la troisième partie de cette encyclique *Ad Petri Cathedram*, datée du 29 juin [2], traite spécialement de l'unité de l'Église et des motifs d'espérance. L'Unité chrétienne y apparaît nettement comme la raison profonde de la convocation du concile désormais en préparation :

« Le but principal du concile consistera à promouvoir le développement de la foi catholique, le renouveau moral de la vie chrétienne des fidèles, l'adaptation de la discipline ecclésiastique aux besoins et aux méthodes de notre temps. Ce sera assurément un admirable spectacle de vérité, d'unité et de charité dont la vue sera, nous en avons confiance, pour ceux qui sont séparés de ce Siège apostolique, une douce invitation à rechercher et à trouver cette unité pour laquelle Jésus-Christ a adressé à son Père céleste une si ardente prière ».

Dans la suite de ce texte, le Saint-Père exprime sa satisfaction concernant les initiatives des communautés séparées en vue « d'arriver au moins à une certaine forme d'unité ». Après un exposé de la doctrine catholique sur l'unité de l'Église, suit un pressant appel et, se référant à *II Cor.* 7, 2, un pressant « com-

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *ICI* 15 juillet, pp. 49-57. (Dans ce n° qui est le 100e de cette revue, on trouve un exposé instructif de la vie catholique dans le monde actuel avec ses différents mouvements et renouveaux). *SŒPI* du 17 juillet a publié le passage principal de la 3e partie de l'encyclique.

prenez-nous ». De tout ce texte se dégage un immense souci pastoral pour un renouveau dans la chrétienté entière, afin que se vérifie davantage la parole de l'*Épître à Diognète* citée : « Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde ».

« Nous souhaitons à tous ce renouvellement de vie chrétienne, cette sainteté, et nous le demandons constamment à Dieu dans nos prières, non seulement pour ceux qui persévèrent avec courage dans l'unité de l'Église, mais anssi pour ceux qui, dans l'amour de la vérité et avec une volonté sincère, s'efforcent de la rejoindre ».

Dans une ALLOCUTION aux élèves du COLLÈGE GREC à Rome, le 14 juin, fête latine de saint Basile, le Pape avait à nouveau souligné, comme en d'autres occasions, la nécessité d'un renouveau à l'intérieur de l'Église catholique elle-même. Remarquons avec regret, combien certains milieux catholiques se montrent lents à suivre et à adopter ces accents si sincères et si authentiques du Saint-Père qui, à la profonde conscience de sa charge de Pasteur suprême, sait allier tant d'humble réalisme [1].

Devant l'importance de l'immigration en ARGENTINE au cours de ces dernières années, un ORDINARIAT pour les catholiques orientaux vient d'être érigé dans le pays. Une statistique approximative dénombre parmi ces fidèles 8.000 Arméniens, 50.000 Melkites, 75.000 Maronites et 12.000 Italo-albanais [2].

En EUROPE ORIENTALE les efforts pour la disparition de tout catholicisme byzantin continuent. On annonça en juillet l'arrestation de Mgr Nicolas DOUDACH (57 ans), titulaire de HAJDUDOROG en HONGRIE et qui fut le dernier évêque gréc-catholique derrière le « rideau » encore en liberté [3]. D'autre part,

1. Mentionnons ici l'exposé éclairant et autorisé de S. Exc. Mgr JAEGER, archevêque de Paderborn, sur le thème *Ce qu'est un Concile œcuménique* (trad. fr. dans *DC* 19 juillet, col. 945-954). C'est le discours d'ouverture de la 4e rencontre des journalistes catholiques et protestants allemands, qui eut lieu à l'abbaye de Maria Laach (Rhénanie), du 19 au 22 juin. Là-dessus cfr *HK* août, 507-509.
2. Cfr *SICO* 25 juin.
3. Cfr *ICI* 15 juillet, p. 59.

Mgr Alexandre KHIRA, évêque auxiliaire du diocèse ruthène de MUKAČEV (Užhorod) en Tchécoslovaquie, serait mort il y a quelques mois dans des conditions mystérieuses, peu de temps après avoir été libéré d'un camp de concentration [1].

Le 21 juin, dans la cathédrale latine Saint-Denys-l'Aréopagite d'Athènes, eut lieu le SACRE épiscopal de Mgr Benoît PRINTEZIS, nouvel archevêque latin. La consécration épiscopale fut conférée par Mgr Jean Filippucci de Tinos assisté par Mgr Georges Xenopoulos, évêque de Syros, et Mgr Hyacinthe Gad, évêque des catholiques de rite grec [2].

U. R. S. S. — Dans sa session du 21 avril, le Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe a nommé un SUCCESSEUR au métropolite Éleuthère de Léningrad et Lagoda, décédé en mars dernier. L'élu est le métropolite PITIRIM de Minsk et de Biélorussie [3].

Le 2 mars, l'Académie théologique de Léningrad célébra le 150e anniversaire de sa fondation. Son recteur actuel est l'archiprêtre M. SPERANSKIJ [4].

ŽMP N° 5 (mai), p. 8, mentionne une visite du général DE BENOUVILLE, député au Parlement français, au métropolite Nicolas de Kruticy. Des questions religieuses y furent examinées. Selon la *Chronique de la vie de l'Église orthodoxe russe en Europe occidentale* (n° 8), on y parla aussi du concile annoncé par le pape JEAN XXIII. Notons encore à ce propos le bruit qui avait couru que des évêques orthodoxes russes auraient eu des conversations à Vienne avec des autorités catholiques au sujet d'une éventuelle participation au concile. *Tass* (Moscou) a diffusé un communiqué, publié dans *Izvestija* du 21 juin, pour démentir cette nouvelle ; celle-ci a certainement dû alarmer les autorités soviétiques, qui, encore ces derniers temps, dirigent une grande

1. *Id.* 1 juin, p. 10.
2. Cfr *K* 24 juin.
3. Cfr *ŽMP* n° 5 (mai), p. 8.
4. *Id.* n° 4 (avril), pp. 20-23. Le prof. A. IVANOV donne dans ce même numéro l'historique de cette académie qui a produit plusieurs grands évêques et savants, pp. 59-67.

partie de leur propagande antireligieuse contre l'Église catholique et son « rôle réactionnaire ». On peut se faire une juste idée de cette propagande en parcourant le guide illustré que l'Académie des sciences de l'U. R. S. S. vient d'éditer pour le musée de l'histoire de la religion et de l'athéisme, à Léningrad. Il porte comme titre : *Histoire de la Papauté et de l'Inquisition* (Moscou-Léningrad, 1959, 183 p.).

Pravda du 16 juin contient un compte rendu de la conférence pan-soviétique sur l'athéisme scientifique qui vient d'avoir lieu à Moscou. On y a insisté sur le fait que les tâches gigantesques posées par le plan septennal exigent un immense travail dans le domaine éducatif et la lutte contre les préjugés religieux. Est annoncée la parution en septembre d'une NOUVELLE REVUE mensuelle dont le titre sera *Nauka i Religija* (Science et Religion) et qui devra poursuivre le but indiqué en fournissant d'amples matériaux d'information. Mais il ne suffit pas, lit-on dans *Izvestija* du 1er juillet, de protéger les gens contre l'influence du clergé, il y a encore l'influence des sectes. Elles sont de toutes sortes : baptistes, adventistes, « sauteurs », qui prêchent ouvertement et convertissent ouvriers et employés, jetant ainsi le trouble au sein des familles. Ailleurs on se plaint encore en ces termes : « Dans notre propagande antireligieuse, il n'y a aucun dynamisme ». Sous le titre *Venimeux comme des serpents*, un article de la *Komsomoljskaja Pravda* du 15 juillet s'attaque violemment aux Témoins de Jéhovah dont quatre chefs ont été condamnés en Ukraine pour crimes contre l'État.

A l'occasion de la Pâque orthodoxe (3 mai), la propagande antireligieuse a été intensifiée. *Radio Moscou* y a consacré une série d'émissions dans lesquelles on expliquait que la fête de Pâques, basée sur la croyance en la résurrection et impliquant le devoir d'aimer ses ennemis et ses oppresseurs, ne fait que causer des dommages et éloigne de la lutte pour une vie meilleure sur terre. Cette propagande n'a cependant pas empêché que, dans la nuit pascale, les églises de Moscou et des alentours de la capitale aient été bondées. Devant la cathédrale où célébrait le patriarche, se formèrent de longues files, de sorte que la police dut intervenir pour régler la circulation. A Zagorsk, de 25 à

30.000 fidèles participèrent aux cérémonies pascales au monastère de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge [1]. Autre fait significatif : un article de la *Komsomoljskaja Pravda* du 12 avril blâmait pour « son effroyable double vie » un jeune homme de 20 ans, Eugène Bobkov, qu'on avait vu participer à une procession : « Hier encore, disait-on, il passait brillamment ses examens en philosophie et en économie politique ; on le félicitait pour ses distinctions méritées dans les terres vierges. Aujourd'hui, il porte un gonfalon brodé d'or et chante docilement des prières ». Bobkov doit répondre de sa conduite devant une assemblée de ses condisciples : « Ce n'est pas sans effroi que nous entendons les paroles qu'il prononce pour sa défense : « Depuis l'âge de neuf ans, j'ai entendu l'appel de Dieu. Je crois de tout mon cœur en sa toute-puissance ». Et le jeune chrétien d'expliquer ensuite la compatibilité de sa foi avec sa vie de simple étudiant qui n'engage pas ses opinions personnelles.

Amérique latine. — D'après un rapport du Dr. Edgar H. S. CHANDLER, directeur du service des réfugiés du Conseil œcuménique, il y a maintenant au BRÉSIL, sur la Plantation Fezenda Santa Cruz (état de Parana), 85 familles de VIEUX-CROYANTS russes, comptant environ 530 personnes [2]. Il paraît que ce petit peuple d'agriculteurs solides et travailleurs est en train de faire des merveilles, à la grande admiration des autorités locales [3].

A SAO PAULO (Brésil) s'est tenue du 27 juillet au 6 août, la 18e assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale, à laquelle participèrent 400 délégués, observateurs et visiteurs venus des cinq continents. Les questions relatives à l'importance grandissante dans le monde d'aujourd'hui du mouvement œcuménique ont occupé une place considérable dans les débats. Le 6 août, les délégués se sont rendus à Rio de Janeiro pour la célébration du centenaire du presbytérianisme au Brésil, où les Églises presbytériennes comptent actuellement plus d'un

1. Cfr *SŒPI* 15 mai, p. 7.
2. Cfr à ce sujet *Chronique* 1958, p. 485.
3. Cfr *Newsletter Inter-Church Aid and Service to Refugees*, avril, 1959, p. 6-8.

demi-million de membres. L'Alliance réformée mondiale est le plus ancien groupement confessionnel protestant et, avec plus de 45.000.000 de membres répartis en 76 Églises dans 53 pays, le second par le nombre [1].

Angleterre. — La COMMISSION LITURGIQUE de l'Église anglicane — constituée en 1954, elle comprend 24 membres et est présidée par le Dean de Lincoln, le Right Rev. D. C. DUNLOP — a récemment publié un RAPPORT : *Baptism and Confirmation.* Elle y recommande le baptême des adultes considéré comme la façon « normale et conforme au Nouveau Testament » de procéder et propose que le baptême ne soit administré aux petits enfants que sous une « forme modifiée ». Les raisons exégétiques alléguées ici pour justifier cette suggestion ne semblent pas emporter d'emblée la conviction générale [2].

Athos. — Après la skite Saint-André dont une grande partie brûla l'an dernier, deux autres monastères russes ont été la proie des flammes : le petit couvent SAINTE-CROIX et, en dernier lieu, le vendredi saint 1er mai, la skite SAINT-ÉLIE, dont toute une aile, heureusement inhabitée, fut détruite par un incendie qui dura deux jours [3].

Bulgarie. — En présence de S. S. le patriarche CYRILLE de Bulgarie et de M. Michaïl KJUČUKOV, représentant du gouvernement pour les affaires de l'Église orthodoxe bulgare, le Saint-Synode de l'Église orthodoxe bulgare a célébré le 7 juillet les 50 ans d'épiscopat du métropolite de Vidin NÉOPHYTE, aujourd'hui âgé de 91 ans. Mgr Néophyte, qui a présidé le Saint-Synode durant 14 ans, est l'auteur d'ouvrages sur l'Église bulgare qui font autorité [4].

1. Selon *SŒPI* 24 juillet, p. 1-2. Le premier groupe en nombre auquel on fait allusion semble être l'Alliance mondiale luthérienne.
2. Cfr par ex. *CT* 17 juillet, p. 9.
3. Cfr *RM* 18 juin.
4. Cfr *Cŭrkoven Vestnik*, 18 juillet, et *SŒPI* 31 juillet, p. 5.

Chypre. — L'Église orthodoxe autocéphale de CHYPRE est une des très rares Églises orthodoxes qui aient conservé l'élection de leurs pasteurs par vote du clergé et du laïcat. Le métropolite de Paphos, Mgr PHOTIOS, ayant perdu la confiance de ses ouailles à cause de son attitude pendant les récents troubles et bien que complètement disculpé par le Saint-Synode, a cru bon de démissionner. Le siège ayant été déclaré vacant, toute la machine électorale s'est mise en branle, comme on peut le voir dans *Apostolos Varnavas*, mai-juin. Dans chaque paroisse ou communauté sont dressées des listes d'électeurs comportant tous les hommes grecs orthodoxes âgés d'au moins 21 ans, résidant depuis 12 mois dans la paroisse et qui n'ont pas perdu leurs droits ecclésiastiques pour des méfaits signalés. Ceux-ci élisent un premier collège électoral de « délégués particuliers » âgés d'au moins 25 ans. Au nombre de 171 pour 4 circonscriptions (58, 47, 32, 34), ces délégués particuliers élisent à leur tour les 36 délégués généraux (12, 10, 7, 7, soit 24 laïcs et 12 clercs) qui, avec les membres du Saint-Synode et certains dignitaires, forment le collège électoral élisant le nouveau métropolite.

Égypte. — *P* du 1er mai contient une courte biographie du nouveau patriarche copte CYRILLE VI. Né le 8 août 1902 à Damanhour (Delta), il termina l'école primaire et les deux premières années de gymnase. Après trois années de travail à l'agence Cook à Alexandrie (1924-27), il prit l'habit monastique et se retira du monde. L'été 1930 voit le moine Mina au séminaire copte à Hélouan où il ne reste qu'un an. Il s'adonna ensuite à la dure vie érémitique jusqu'en 1944, année où on lui confia la charge de supérieur du monastère Samouil. A cette époque, il fonda au Caire l'église Saint-Mina dans laquelle il devait recevoir la nouvelle de son élection au trône patriarcal. Le sacre épiscopal et l'intronisation eurent lieu le dimanche 10 mai au Caire. On fait remarquer que cette fois, après une vacance du siège patriarcal de 2 ans, 5 mois et 6 jours, le collège électoral ne comptait que 670 membres alors que précédemment il dépassait les 2.000. Le nouveau patriarche recueillit 280 voix sur 468 dans ce total de 670 (la différence serait-elle celle des

abstentions ?). L'Église d'Éthiopie qui avait droit à 37 voix n'a pas exercé ce droit (voir ci-dessous) ; les 40 électeurs du Soudan se sont également abstenus.

Le Dr. N'KROUMAH, président du Ghana, a fait, le 29 mars, baptiser son fils dans l'Église orthodoxe par le prêtre d'Accra, le R. P. Joseph HERRES. Le parrain était M. Anastasios LEVENDIS qui donna à l'enfant le nom de Georges [1].

Éthiopie. — L'élection en avril dernier du nouveau patriarche copte d'Alexandrie, CYRILLE VI, menaça de provoquer une crise grave entre l'Église d'Éthiopie et l'Église copte d'Égypte. Contrairement à la procédure prévue, cette élection s'est effectuée sans la participation de l'Église éthiopienne. Depuis, une solution a été trouvée. Pour la première fois dans l'histoire, l'Église orthodoxe copte d'Éthiopie a un patriarche. C'est l'archevêque Anba BASILIOS qui vient d'être promu à cette haute charge par le patriarche copte d'Égypte, en présence de l'empereur Haïlé Sélassié. Cet événement a été en outre marqué par la signature d'un accord mettant fin à trente ans de divergences entre les deux Églises : l'Église d'Éthiopie conserve son autonomie acquise il y a trente ans, tout en reconnaissant l'autorité spirituelle du patriarche égyptien, car celui-ci occupe le siège de saint Marc. Dorénavant, l'Église éthiopienne devra de nouveau participer à l'élection du patriarche d'Alexandrie [2].

France. — Le 27 mai a eu lieu en l'Oratoire du Louvre une séance solennelle du synode de l'ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE, séance qui marquait le début des manifestations organisées à l'occasion du 400e anniversaire de la Réforme française et du 450e de la naissance de Calvin (Noyon, 1509). Le soir du 28 mai, sous la présidence du pasteur Marc BOEGNER, président de la Fédération protestante de France, on entendit deux conférences, l'une du pasteur Gustave VIDAL sur *La Réforme et l'homme*, l'autre du pasteur W. A. VISSER 'T HOOFT sur *La Réforme et le monde*. Le n° mars-avril de la revue *Foi et Vie* porte comme

1. Cfr *P* 1er mai.
2. Cfr *ICI* 15 mai, p. 16 et 1er juin, p. 12, et *SŒPI* 3 juillet, p. 4.

titre *1559-1959, La question de la Réforme jadis et aujourd'hui*, et contient, entre autres, des articles de Jacques ELLUL, *Actualité de la Réforme*, et de Philippe MAURY, *L'Unité de l'Église au XVIe siècle et aujourd'hui*.

A BIÈVRES, du 16 au 18 mai, a eu lieu la rencontre annuelle de printemps de la JEUNESSE ESTUDIANTINE RUSSE comptant plus de 350 participants. Le thème général était la lutte de l'Église pour la vérité. L'Église catholique et le concile annoncé furent à l'avant-plan des débats qui ne manquèrent pas d'animation [1].

Le Messager Orthodoxe, II, 1959, porte comme titre : *Opinions orthodoxes sur le prochain concile romain*, avec, parmi d'autres, les textes français de Mgr CASSIEN et des professeurs FLOROVSKIJ et AFANASSIEFF, parus en russe dans le *Vestnik* des Étudiants russes nº 1, 1959.

Contacts, revue française de l'Orthodoxie, vient, à partir du premier numéro de cette année, d'élargir sa rédaction et de préciser son effort en vue de servir la rencontre entre l'Occident et l'Orthodoxie. Le nº 2, 1959, est un numéro spécial contenant des aperçus d'ecclésiologie avec des articles sur ce thème du R. P. Alexandre SCHMEMANN, *Unité, Séparation, Réunion à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe* ; et du R. P. MEYENDORFF, *Perspectives ecclésiologiques*. Dans les deux numéros on trouvera une chronique suggestive du prof. Léon ZANDER, *Images grecques*.

Grèce. — *E*, Pâques, publie un intéressant article signé de l'archimandrite Procope PAPATHEODOROU, décrivant le travail entrepris dans les prisons pour femmes par les sœurs du couvent de Saint-Hiérothée de Mégare. La tentative de confier pareille tâche à des moniales, tentative absolument nouvelle dans l'Église orthodoxe grecque, a, dit l'auteur, porté les meilleurs fruits. Certes, la vie des religieuses est sensiblement modifiée, sans qu'elle perde pour autant ses valeurs essentielles, et la valeur du travail accompli est unique.

1. Cfr compte rendu dans *RM* 30 mai, p. 4 et dans *Vestnik* des Étudiants russes II, 1959. Aussi *VUC* juin, p. 49-50, et plus haut, p. 324.

Les dix premières élèves sorties diplômées de l'École des Diaconesses de SAINTE-BARBE, fondée il y a deux ans, travaillent à présent dans les paroisses d'Athènes comme assistantes paroissiales. Il s'agit d'un premier essai car, à l'exception de ce groupe, aucune femme ne s'occupe jusqu'à présent en Grèce de ce genre d'activité. En octobre dernier, début de sa deuxième année d'existence, l'École de Sainte-Barbe, dirigée par Mlle Sophia MOUROUKA, a enregistré l'inscription de quinze étudiantes, toutes diplômées de la faculté de théologie de l'Université d'Athènes [1].

Le R. P. Jérôme KOTSONIS a été nommé professeur de Droit canon à la Faculté de théologie de l'Université de Salonique [2]. Nos lecteurs se souviendront d'avoir lu son nom dans cette chronique ; ils se rappelleront également ses études sur l'économie ecclésiastique et sur la *Communicatio in sacris*.

L'année 1959, sixième centenaire de la mort de GRÉGOIRE PALAMAS, archevêque de Salonique, a été déclarée « année de saint Grégoire Palamas » [3].

Pour la première fois la Grèce a célébré cette année, le 17 mai, la JOURNÉE ECCLÉSIASTIQUE DU TRAVAILLEUR (le vendredi saint selon le calendrier orthodoxe tombant le 1er mai, la fête a dû être transférée). La célébration semble avoir eu une répercussion très large dans le pays, et cette initiative de l'Église dans le domaine social — due en grande partie au professeur BRATSIOTIS — a été très favorablement commentée. La solennité fut marquée par des messages radiodiffusés, des discours académiques, des défilés, des liturgies et des sermons appropriés. Le Saint-Synode a fait composer des textes liturgiques spéciaux en l'honneur du Christ Travailleur sous le patronage de qui toute la journée avait éte mise [4].

On recueille un peu partout dans la presse religieuse les échos d'une attaque en règle menée dans une section de la presse profane contre les écoles du dimanche et contre la VIE MONAS-

1. Cfr *ICI* 15 juin, p. 15.
2. Cfr *K* 17 juin.
3. Cfr *Grigorios ho Palamas*, mars-avril.
4. Cfr *E* 1er et 15 juin ; *Ho Ephimerios*, Pâques, 1er juin.

TIQUE (cfr *OS*, 15 juin). Cette dernière campagne n'est pas née d'hier en Grèce. Les moines et les monastères sont presque universellement considérés comme appartenant à une époque révolue. Même les rares voix qui ont pris leur défense ne semblent pas toucher le fond de la question. Il serait nécessaire, nous semble-t-il, de reconnaître franchement plusieurs faits : le monachisme grec est en pleine décadence partout, non seulement en Grèce mais aussi dans les patriarcats orientaux. Pour en sortir, il faut une doctrine et non pas uniquement le maintien de formes qui, pour être sans doute bonnes en elles-mêmes, ne sont plus comprises par ceux qui les vivent ; la legislation ne peut créer un mouvement spirituel ; le monachisme n'existe pas pour être « pratique » comme le pensent beaucoup trop de ceux qui voudraient prendre sa défense ; s'il exerce des œuvres bonnes, c'est par surcroît ; le monachisme doit fournir aux chrétiens qui y sont appelés une seule chose : la possibilité d'aller à la recherche de Dieu sans entraves autres que les faiblesses inhérentes à leur nature humaine elle-même [1].

La crise parmi les membres du Saint-Synode semble avoir été provisoirement oubliée, peut-être en attendant la réunion du Synode de la Hiérarchie (début octobre). Les deux partis restent en principe sur leurs positions. Le texte de la Loi constitutionnelle est publiée dans *En* du 1er mai. Seuls les sièges d'Athènes et de Salonique peuvent être pourvus par translation. Le meilleur compte rendu de la crise, en même temps le plus objectif (écrit toutefois du point de vue officiel) et le plus complet, est publié par le Dr. PANAYOTAKOS dans *Archeion Kan. kai Ekkl. Dikaiou*, 1959, n° 2. Il comporte en effet le texte tant des différents projets que celui de la loi qui fut finalement votée, ainsi que les parties essentielles de différentes déclarations et autres documents.

Cette crise a remis en question la nature et la fonction du

1. Le sujet a été abordé avec compétence dans le livre *Entre ciel et terre* (en grec) du R. P. Theoklitos DIONYSIATOS (cfr *Irénikon* 1957, p. 337). Le R. P. M. André LOUF, O.C.S.O., a consacré un article à ce livre, *La vie monastique vue par un moine du Mont Athos*, dans *Istina* 1959, n° 1, p. 9-26.

Saint-Synode. Cette institution, de droit, organe exécutif du gouvernement ecclésiastique, est en fait à peu près totalement inefficace. Premièrement, à l'exception du Président, ses membres ne siègent qu'un an (la moitié en est renouvelée tous les six mois) ; ensuite, les séances sont constamment interrompues (4 à 6 semaines à Noël, Carnaval, et Pâques, trois mois ou plus en été) en sorte que le Synode ne siège que cinq mois sur douze. Ceci fait que, selon une remarque faite en 1921 par le grand théologien Christos Androutsos, « Le Synode n'a ni âme, ni pensée, ni suite dans les idées » [1].

Au mois de mai, la Fondation royale a accueilli dans son foyer d'Athènes 110 prêtres venus de Crète. Pendant les quinze jours passés dans la capitale, ces hôtes ont pu faire diverses excursions et écouter nombre de conférences instructives arrangées spécialement pour eux. Ils ont saisi l'occasion de recommander au Gouvernement la question des appointements du clergé. A ce propos, le premier ministre M. Caramanlis a déclaré le 13 mai à S. B. l'Archevêque, que cette question serait réglée dans les trois mois [2].

Paléoïmérologitisme. — La circulaire nº 1031 du Saint-Synode impose aux évêques l'obligation de dénoncer à l'autorité civile tout « pseudo-ecclésiastique paléoïmérologite » pour qu'il soit immédiatement privé de l'habit ecclésiastique. Les évêques veilleront à ce que les laïcs qui, tout en adhérant au vieux calendrier, ne refuseraient pas de se joindre à l'Église officielle, y trouvent la pleine satisfaction de tous leurs besoins religieux. Aux endurcis au contraire, tout service (religieux, administratif, état-civil, etc.) doit être refusé. On aura soin d'avertir tout le monde de ce que le mariage béni par un « pseudo-prêtre paléoïmérologite » est considéré comme n'ayant pas eu lieu [3].

Jérusalem. — *Nea Sion*, janvier-mars, publie le règlement de l'École patriarcale qui possède deux sections, l'une hellénique,

1. Cfr *En* 1er juin.
2. Cfr *En* 1er juin.
3. Cfr *E* 15 juin.

l'autre arabe, et qui prépare les jeunes gens à entrer dans les rangs de la Confraternité hagiotaphite. On note parmi les devoirs des élèves : l'assistance aux offices, l'étude du chant, l'observance de tous les jeûnes (sauf cas de maladie où l'on suivra le régime prescrit par le médecin), la confession et la communion quatre fois l'an. Les heures de classe consacrées à l'étude du latin ne pourront pas conduire très loin, nous semble-t-il.

Malaisie. — La DEUXIÈME CONFÉRENCE CHRÉTIENNE D'ASIE ORIENTALE à laquelle assistaient plus de 180 représentants de 48 Églises dans 14 pays, s'est réunie à KUALA LUMPUR du 14 au 24 mai. La conférence a pris des décisions de grande importance pratique sur la collaboration entre les Églises et les Conseils chrétiens ainsi que sur le plan missionnaire [1].

Suisse. — Comme en France, la Suisse aussi, et notamment la ville de Genève, a eu ses FÊTES JUBILAIRES pour commémorer les origines de la Réforme. L'Université de Genève célébra son 400e anniversaire. La *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne), 1959 n° 11, y est consacrée, avec des articles de T. F. TORRANCE, *L'Enseignement baptismal de Calvin*, et d'Otto WEBER, *L'Unité de l'Église chez Calvin*, etc. Notons que les catholiques participèrent, à la suite de leur évêque, Mgr CHARRIÈRE, aux fêtes universitaires qu'on avait soigneusement distinguées de l'anniversaire proprement calvinien. Cfr dans *Signes du Temps*, juillet, René BEAUPÈRE, O. P., *Le Jubilé de l'Église réformée*, pp. 12-14, et *VUC* juin, p. 43-49.

Roumanie. — Tout comme en Allemagne orientale, la PRESSION gouvernementale contre la confirmation chrétienne semble s'accentuer. Le directeur de l'école allemande de Kronstadt (Transylvanie) a adressé aux parents des élèves une lettre par laquelle ils sont avertis que si leurs enfants participent à cette

1. Pour quelques détails cfr *SŒPI* 22 mai, 29 mai et 5 juin (message). La revue *The Student World*, n° 3, 1959, est entièrement consacrée au thème *The Life and Mission of the Church in Asia*.

cérémonie, ils échoueront aux examens de fin de scolarité. Cette menace est la mesure la plus draconienne prise jusqu'ici contre la confirmation. Des tentatives d'empêcher cette cérémonie avaient déjà été faites par l'organisation simultanée de camps de travail ou d'autres manifestations pour la jeunesse [1].

Trois églises anciennes du centre de BUCAREST ont été démolies pour faire place à des bâtiments à l'usage du parti communiste : les églises STEJARUL (du début du XVIIIe s.) et BREZOIANU (fondée par Papas Stoica vers 1675), l'église réformée de la rue Stirbey-Voda ; quant à l'église luthérienne allemande, elle devait être détruite en juin-juillet [2].

Yougoslavie. — Radio Belgrade annonça le 19 juillet que, dans la cathédrale de SKOPLJE, le patriarche GERMAN, de l'Église orthodoxe serbe, a consacré l'archimandrite KLIMENT MALESKI comme évêque de l'Église orthodoxe macédonienne, au siège de Prespa et Bitolj. Par là même l'Église de Macédoine se trouve officiellement reconnue par l'Église serbe, malgré le conflit de l'an dernier [3]. Tout en jouissant de l'autonomie sous la direction du métropolite Mgr DOSITEJ d'Ohrida et Skoplje, elle reconnaîtra le patriarche de l'Église serbe comme son chef spirituel.

Relations interorthodoxes. — L'archevêque d'Athènes et de toute l'Hellade, Mgr Theoklitos, a fait au mois de juin une visite d'une semaine au patriarche œcuménique, Mgr ATHÉNAGORE, à ISTAMBOUL en vue d'une « plus étroite collaboration entre les Églises orthodoxes ». Mgr Theoklitos a déclaré que sa visite était « l'expression du respect, de l'affection et de l'amour de l'Église de Grèce pour sa vénérée mère l'Église de Constantinople » [4].

1. Cfr *SŒPI* 26 juin.
2. Cfr *Stindardul*, n° 39/40, mai-juin.
3. Cfr *Chronique* 1958, p. 490.
4. S.B. était accompagnée des métropolites de Philippes Mgr CHRYSOSTOME, et d'Elcia Mgr GERMANOS, du prof. J. KARMIRIS et de deux autres. Cfr *E* 1er juillet ; photos et récit détaillé.

On se souvient que le patriarche GERMAN de l'Église orthodoxe serbe avait fait récemment une visite analogue. Revenant de JÉRUSALEM, le patriarche serbe s'était arrêté plusieurs jours (8-11 mai) à Constantinople. Sa visite s'est effectuée dans une atmosphère de très grande cordialité. Le dimanche 10 mai, S. B. a célébré la liturgie dans l'Église patriarcale en présence de S. S. le patriarche œcuménique et d'une assistance très nombreuse. La distribution de l'antidoron a duré plus d'une heure [1]. A l'aller, le patriarche serbe et sa suite sont passés par ATHÈNES (13-14 avril). Ici également la réception fut triomphale et les échos de *E* du 15 avril sont plus qu'enthousiastes. On y trouve de très bonnes photos des prélats des deux Églises sœurs. Mgr Theoklitos d'Athènes a souligné l'urgente nécessité qu'il y a d'unir toutes les puissances de toutes les Églises orthodoxes locales pour former « un front spirituel appelé à livrer une bataille civilisatrice dont l'issue victorieuse sera le meilleur monument pour proclamer pour toujours la gloire de l'Église orthodoxe et les services qu'elle a rendus à l'humanité ».

Les 14-20 avril S. B. se trouvait en ÉGYPTE où Elle a épuisé, au Caire et à Alexandrie, un programme très chargé : innombrables visites, fonctions ecclésiastiques, banquets, etc., avec les discours et compliments de rigueur. Mgr German a saisi l'occasion pour souligner l'importance du patriarcat œcuménique, premier en rang parmi les patriarcats orthodoxes. Ces mots ont inspiré les réflexions suivantes dans le même n° de *P* :

1. Cfr *AA* 13 et 20 mai. *LC* du 31 mai dit qu'on ignore les détails des conversations qui ont eu lieu, mais qu'un des points de l'Agenda concernait le Concile œcuménique convoqué par le pape JEAN XXIII. — *RM* 11 juin, p. 7, mentionne un entretien du patriarche œcuménique ATHÉNAGORE avec des journalistes grecs. Interrogé sur la question de l'union des Églises, S. S. a déclaré que la première étape doit être l'établissement d'un étroit contact entre tous les patriarcats orthodoxes. L'étape suivante serait le contact avec le Vatican. Le Concile œcuménique dont le pape JEAN XXIII a pris l'initiative, doit être précédé, selon l'opinion du patriarche Athénagore, du rapprochement des Églises orientales, qui entreront ensuite en contact avec Rome, en un front commun. Les visites récentes entre les prélats orientaux sont en effet mises en rapport avec ce but. La voie de l'union des Églises est une voie épineuse, a remarqué le patriarche œcuménique, tout en ajoutant que ce qui n'est pas possible à l'homme, est possible à Dieu.

« Liberté administrative, indépendance organique, divergences nationales, interventions gouvernementales, différences sociales, particularités dans les usages ne desserrent pas les liens que créent l'attachement au dogme et le dévouement à l'esprit de foi et de tradition » [1].

A la cérémonie d'intronisation du nouvel archevêque grec orthodoxe d'Amérique, à New-York, le 1er avril, presque toutes les autres Églises orthodoxes étaient représentées (à vrai dire nous n'avons remarqué qu'une absence : celle du patriarcat de Moscou). Le 2 mars, Mgr GERMANOS de Nysse, locum tenens de l'archevêché grec, a rendu visite au chef de l'Église orthodoxe russe hors-frontières Mgr ANASTASE qui, à son tour, a assisté en personne à l'intronisation du nouvel archevêque. Le 11 mars, Mgr Germanos s'est rendu chez Mgr LÉONCE (Leontij) et sa hiérarchie (la métropolie américaine, juridiction beaucoup plus nombreuse que celle de Mgr Anastase) [2].

Relations interconfessionnelles. — GÉNÉRALITÉS. — La SIXIÈME SEMAINE D'ÉTUDES LITURGIQUES de l'Institut SAINT-SERGE à Paris s'est déroulée dans l'atmosphère de sympathie habituelle et, comme chaque année, avec le concours de liturgistes de qualité. Elle eut lieu du 29 juin au 3 juillet et avait pour objet les rites et le sens des cérémonies de la consécration épiscopale et des ordinations.

Voici quels en furent les conférenciers :

Évêque CASSIEN (Institut Saint-Serge, Paris) : *Christ, Prêtre, Évêque, Pasteur;* Dom B. BOTTE, O. S. B. (Mont César) : *Le sacre épiscopal dans le rite latin;* R. P. LÉCUYER, O. Sp. S. (Séminaire

1. Cfr *P* 1er mai.
2. *Tass* annonça en juillet que S. B. le patriarche d'Antioche et de tout l'Orient, Mgr THEODOSE VI, avait quitté Damas pour une visite de quelques semaines en URSS, après quoi le patriarche se rendrait à Belgrade et à Athènes. Il était accompagné de Mgr NIPHON Saba, métropolite d'Épiphanie, de Mgr IGNACE Kraika, métropolite de Tyr et Sidon, et d'autres dignitaires de l'Église d'Antioche. A l'aller ils se sont arrêtés quelques jours à Istamboul.

français à Rome) : *Le sens des rites d'ordination d'après les Pères;* Rev. D. WEBB (Lower Darwen) : *Les rites d'ordination de l'Église nestorienne;* R. P. A. RAES, S. J. (Pontificio Istituto orientale) : *Observations sur les ordinations du rite chaldéen;* Dom E. LANNE, O. S. B. (Chevetogne) : *Les ordinations dans le rite copte, leurs relations avec les Constitutions apostoliques et la Tradition apostolique de S. Hippolyte;* R. P. N. AFANASSIEFF (Institut Saint-Serge, Paris) : *Quelques réflexions sur les prières d'ordination de l'évêque et du presbytre dans la Tradition apostolique;* R. P. P. W. S. SCHNEIRLA (Saint Mary's Orthodox Church, Brooklyn) : *The Abnormal Use of the Ordination Rites;* Rev. E. R. HARDY (Berkeley Divinity School, New Haven, U. S. A.) : *The Essentials of the Rite of Ordination* (Historical, liturgical, and to some extent theological study) ; R. P. C. MONDÉSERT, S. J. (Directeur de « Sources chrétiennes ») : *Sacerdoce et hiérarchie chez Clément d'Alexandrie;* Prof. Jean G. H. HOFFMANN (Faculté libre de Théologie protestante à Paris) : *Valeur théologique de l'ordination au saint ministère selon la doctrine luthérienne.*

Notons ici une longue étude du R. P. M.-J. LE GUILLOU, O. P., *Église et « Communion », Essai d'ecclésiologie comparée,* dans *Istina,* nº 1, 1959, pp. 33-83.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Le vendredi, 22 mai, les souverains grecs, le roi Paul et la reine Frédérique, ont rendu visite à S. S. le pape Jean XXIII [1]. « La glace est rompue entre la Grèce et le Saint-Siège », déclara M. AVEROFF, Ministre grec des Affaires Étrangères, à son retour à Athènes. Des rumeurs d'un prochain échange de représentants diplomatiques entre le Vatican et la Grèce s'étaient répandues, mais elles furent formellement démenties par le ministre dans la déclaration précitée. La Faculté de théologie de l'Université d'Athènes a également insisté pour qu'aucune relation ne soit autorisée, si ce n'est des discussions sur une base purement théologique [2]. Voici ce qu'écrivit encore à ce sujet M. A. KERAMIDAS dans *En,* 1er juillet :

1. Cfr *OR* 23 mai.
2. Cfr *SŒPI* 10 juillet, p. 4.

« Nous attirons l'attention du gouvernement et tout particulièrement du Ministre des Affaires Étrangères sur la question de nos relations avec le Vatican. Nous, Grecs orthodoxes, désirons l'entente avec l'Église catholique romaine. Mais par des moyens chrétiens, honorables, sincères et droits. Au lieu de pareils moyens nous observons que les cercles catholiques romains s'efforcent d'arriver à leur but par des méthodes qui rendent suspectes les bonnes intentions qu'ils ont sans doute. Une succession serrée de démarches cherche, ces derniers temps, à contraindre le gouvernement et l'administration ecclésiastique à nouer des relations officielles avec le Vatican, et les cercles catholiques romains ne négligent aucun moyen d'y arriver. Il faut faire ici preuve d'attention et de prudence. Car du double point de vue, organisation et cadres actuels, nous sommes encore une Église sous-développée. C'est pourquoi il ne faut pas trop de hâte. Avant tout, que le gouvernement fasse attention à ne pas nouer des relations diplomatiques avec l'État du Vatican sans l'accord explicite de l'autorité ecclésiastique. Un fait accompli aurait des suites pénibles pour la véritable améliorations des rapports tant entre les deux Églises qu'entre le Royaume de Grèce et l'État du Vatican ».

AA publie une série d'articles de Mgr JACQUES de Philadelphie sous le titre : *La voie vers l'union.* Le troisième de ces articles (1er juillet) s'intitule *Comment écarter les éléments négatifs* et insiste sur la nécessité d'un travail général de déblaiement pour que les discussions théologiques puissent porter des fruits. S. Exc. écrit sur un ton extrêmement irénique mais en même temps très franc. Du côté orthodoxe, Elle ne voit guère d'obstacles à éloigner si ce n'est parfois des expressions un peu blessantes. L'auteur continue :

« Les catholiques sont membres de la communauté en Christ, en beaucoup de points peu éloignés des Orthodoxes, en ce qui concerne l'enseignement, les sacrements et la succession apostolique. Par conséquent, nous devons les regarder avec charité fraternelle et appréciation de leur culture, leur organisation ecclésiastique et l'activité religieuse qu'ils développent aujourd'hui dans le monde entier. Néanmoins, nous, les Orthodoxes, avons la nécessité de dire sincèrement que nous sommes gênés par certaines activités que nous ne pouvons pas considérer comme édifiantes. Tels sont l'« Ounia », le prosélytisme et les diverses tendances expansionnistes.

L'*Ounia* (...) scandalise les consciences orthodoxes et provoque leur méfiance envers les meilleures dispositions de l'Église catholique. Car, qu'est en effet l'*Ounia* ? Extérieurement elle présente une conformité des ecclésiastiques uniates avec les Églises orthodoxes locales en tout ce qui regarde l'habillement, le rituel et le culte. Intérieurement cependant, elle est une soumission totale et inconditionnée à l'autorité et à l'enseignement catholiques. La méfiance des Orthodoxes est augmentée par le fait que les uniates, malgré leur aspect double, proclament qu'ils ne diffèrent en rien de l'Orthodoxie. Par la fondation d'institutions diverses, l'*Ounia* s'efforce de saper l'esprit orthodoxe. C'est dire que non seulement elle ne peut constituer un lien entre les deux Églises, mais bien au contraire, elle est cause d'une lutte continuelle dans laquelle les uniates sont la partie active et attaquante, les Orthodoxes les défenseurs de leurs traditions ».

Nous ne pouvons, faute de place, reproduire le reste de l'article. Mgr Jacques signale encore comme empêchements : le travail de prosélytisme des ordres du rite latin et ce qu'il appelle la funeste politique du Vatican qui cherche par tous les moyens à conclure des Concordats, c'est-à-dire des accords diplomatiques alors que ce qu'il faudrait, ce sont des contacts et de l'entraide fraternels. Les arguments de l'auteur, que nous n'avons pas pu reproduire, sont exposés avec sincérité et méritent, à ce titre, d'être entendus.

Dans *Archeion Ekkl. kai Kan. Dikaiou*, 1959, n° 1, M. Georges MOURIKIS, connu pour ses idées pro-romaines, continue son étude sur la protection de la liberté religieuse d'après la Constitution grecque. La Rédaction de la revue, pourtant très large de vues, est obligée de faire remarquer dans une note que l'A. rejette l'enseignement de l'Église orthodoxe sur la primauté papale et accepte pleinement la doctrine catholique romaine. La même revue commente longuement l'annonce d'un concile œcuménique et répète le très sincère désir de tous les Orthodoxes de voir le rétablissement de l'unité chrétienne.

Notons un article très apaisant que M. Basile MOUSTAKIS publie dans *An*, avril, sous le titre : *Est-il possible que l'Église orthodoxe s'unisse à l'Église catholique romaine ?* Nous ne pouvons qu'en donner quelques extraits :

(. .) Si la réponse est difficile, elle n'est pourtant pas absolument impossible. Deux facteurs nous empêchent d'être pessimistes : 1° la volonté du Seigneur que tous ceux qui croient en lui redeviennent un troupeau ; 2° le fait que, même si nous sommes divisés, « nous sommes déjà un dans notre désir de l'unité », comme on l'a très bien dit un jour (...).

Pour que le schisme cesse, nous autres Orthodoxes nous soulignons habituellement que la papauté doit abandonner les innovations qu'elle a adoptées. Pour nous-mêmes il ne s'agit pas de nier quoi que ce soit car nous constituons le reste inchangé de l'Église catholique. Ce deuxième point est absolument certain. Quant au premier, cependant, il peut donner lieu à discussion : l'union n'est pas une équation algébrique où, pour qu'elle puisse se vérifier, serait requis l'effacement par Rome de certains facteurs, c'est-à-dire concrètement, de ces innovations (...). L'union ne se fera pas sous une forme parfaite ; de cette manière elle ne pourra jamais se faire. Il faudra tout d'abord lui assurer des bases solides et de là, pour le reste, on fera emploi de l'*oikonomia*, de certaines compromissions sans nuire à l'essentiel (...).

Commençons par un détail, le *Filioque*. Comme chacun sait, cette addition au symbole de la foi existait dans une partie de l'Occident bien des siècles avant son adoption officielle par le pape. La catholicité de l'Église œcuménique (l'universalisme de la *Catholica*) n'en fut, pendant tout ce temps, nullement troublée. Par conséquent, ce mot pourrait fort bien être maintenu à condition que fût rétablie la charité qui unissait alors les Églises locales. De même, et ceci de manière certes moins gênante pour nous Orientaux, on pourrait laisser subsister le dogme de l'assomption corporelle de la Mère de Dieu, étant donné que ses amorces ne sont pas totalement absentes dans nos régions (surtout depuis le VIIIe siècle). On peut en dire autant de la doctrine latine du purgatoire (...).

Il y a évidemment des questions plus graves qui devraient être réglées avant le rétablissement de la communion avec Rome. J'en vois trois : la primauté du pape, son infaillibilité quant il parle *ex cathedra*, le dogme de l'Immaculée Conception. Mais même ces questions-là ne sont pas en réalité des états tellement aberrants qu'ils ne puissent être dépassés ou contournés par la bonne volonté et un enseignement fondamentalement correct de la vérité. La primauté de l'évêque de Rome est un donné historique indubitable. Les efforts tentés par la critique non papale pour la mettre en doute ne sont sérieux ni du point de vue historique ni du point de vue ecclé-

siastique. Cette primauté est donc destinée à rester. Avec cette différence que nous avons le droit de demander qu'elle ne fleurisse pas vis-à-vis de l'Orient avec toute la richesse d'explicitation théologique acceptée par l'Occident. Depuis la simple distinction honorifique du pape avec ses légers droits administratifs et judiciaires qui caractérisent la primauté de la période avant le schisme, celle-ci connut en Occident des explicitations toujours plus poussées et, déformant l'institution démocratique de l'Église, se figea dans une monocratie. Néanmoins ses bases théoriques, avec la nécessité toujours reconnue de la présence autour du pape du Sacré Collège des cardinaux, font naître l'espoir qu'il sera possible à la monocratie de faire un premier pas vers la restauration du système démocratique en activant et élargissant la participation du Collège (au gouvernement de l'Église). Il est significatif, qu'après la centralisation sans limites qui caractérisait Pie XII, l'élection de son successeur se soit portée sur une personne dont on peut être certain qu'elle consentira à faire ce pas. Sans aucun doute, le temps servira cette tendance et la communion avec l'Orthodoxie rendra l'Occident catholique romain encore plus démocratique. La primauté ne doit certainement pas nous effrayer beaucoup : nous pourrions considérer le catholicisme romain comme une gigantesque Église autocéphale dont il est naturel que l'archevêque, c'est-à-dire le pape, soit reconnu comme chef suprême parmi ses évêques.

En Orient cependant le pape ne peut pas se présenter de la même manière, mais seulement comme cela se faisait du temps de l'Église œcuménique indivise. Si cela n'est pas compris dans toute sa profondeur, il est certain que l'union ne pourra être réalisée. C'est le seul point sur lequel il faut absolument que le Vatican cède. Vue de notre côté, la primauté pontificale est vénérable seulement dans le sens simple et acceptable qu'elle avait aux premiers siècles : l'évêque de Rome est *primus inter pares*, rien que l'ultime point de référence de la hiérarchie ecclésiastique qui est tout entière « dans la place du Christ » (Ignace d'Antioche).

Sous cette optique, l'infaillibilité n'apparaît pas du tout comme chose insupportable. L'histoire nous fournit de nombreux exemples de la confirmation finale de décisions dogmatiques par le pape, ainsi que de recours à son arbitrage pour régler de différends de toutes sortes dans la chrétienté orientale. Scellant de ses lèvres une vérité dont la conscience a mûri dans l'Église, surtout une vérité qui est proposée par un concile œcuménique, pourquoi le pape ne serait-il pas infaillible ?

Encore un mot à ce propos. Si la communion est rétablie, le goût de l'Occident pour les nouveaux dogmes et les réformes cessera du coup, étant donné que les conciles œcuméniques, qui en discuteraient au préalable, compteraient des Orientaux. Il serait dès lors impossible pour le Vatican de passer à des innovations que nous, les Orthodoxes, ne désirons pas ; mais il sera naturel de voir s'établir un équilibre entre notre théologie et celle de l'Occident et ce, pour notre mutuel avantage.

Le dogme de l'Immaculée Conception même est, dans son fondement, un lieu commun de la conscience chrétienne. Si les Occidentaux, avec leur tendance invétérée à tracer des formulations précises comme des cercles bien fermés pour les vérités les plus profondes de la foi, ont ajouté ce dogme et affirment que la Vierge n'était pas touchée par la condamnation ancestrale, nous sommes tout à fait d'accord avec eux quant au fond de cette formulation (...).

Ce qui vient d'être dit vaut également pour les autres différences spécifiques qui nous séparent des catholiques romains. Ce qui est plus important, c'est que l'union, par delà toutes ces différences, aura comme résultat des fermentations fécondes dans la pensée et les sentiments de ces deux grandes portions de la chrétienté. Ce qui est certain et non seulement probable, c'est que pareilles fermentations auront à l'avenir de bons résultats pour l'Église universelle *(oikoumeniki)*. Car, de ces deux portions, celle qui agira sur l'autre sera celle qui est le plus profondément, le plus harmonieusement liée avec les données de la divine révélation et la liberté humaine. Nous, les Orientaux, nous croyons appartenir à cette portion-là. Les Occidentaux — c'est un secret de polichinelle — commencent à reconnaître cette réalité. C'est un début prometteur qui coïncide avec le mûrissement de la conscience œcuménique (...).

Dans la large perspective d'une simplification progressive des formes extérieures, l'Orthodoxie, persuadée de sa force spirituelle, ne risquera pas de compromettre son intégrité en donnant la main à l'Occident catholique romain (...).

L'union n'est pas le résultat d'un accord complet. Cette idée-là naît d'un concept par trop abstrait et irréel. L'union conduira à l'accord comme la charité conduit à la vérité. Pour envisager le problème avec un réalisme spirituel, il nous faut partir du texte liturgique qui dit : « Aimons-nous les uns les autres pour que, d'un commun accord, nous confessions... »

Une BONNE NOUVELLE, que la presse en général n'a pas mise

suffisamment en relief, nous semble-t-il, est venue de Jérusalem : LE SAINT-SÉPULCRE VA ENFIN ETRE RESTAURÉ.

Un ACCORD relatif à la restauration du Saint-Sépulcre a été signé à Jérusalem par les représentants des trois communautés chrétiennes intéressées. Mgr VENEDIKTOS, patriarche grec orthodoxe de Jérusalem, a signé l'accord au nom du patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem, Mgr SOUREN KEMHADJIAN, administrateur général des affaires du patriarcat arménien orthodoxe de Jérusalem, a signé au nom de ce dernier, et le Rme P. Alfredo POLIDORI, custode des Lieux Saints, a signé au nom des autorités religieuses catholiques de Terre Sainte. Que cette unité refaite autour du Tombeau de Notre-Seigneur puisse être de bon augure pour un avenir prochain qui apparaît à présent chargé de si grandes promesses.

Notons encore le TEXTE d'une excellente conférence donnée le 27 novembre 1958 à la paroisse grecque d'Anvers, devant un groupe de catholiques et d'orthodoxes par le R. P. Ignace DICK, prêtre melkite catholique de Syrie : *L'Orient chrétien a-t-il sa place dans l'Église ?*, cfr *Bulletin de la paroisse grecque-catholique Saint-Julien-le-Pauvre,* Pentecôte 1959, p. 4-14.

Protestants. — L'INSTITUT POUR L'ÉTUDE DES CONFESSIONS CHRÉTIENNES, dont la création a été décidée en 1957 par la Fédération luthérienne mondiale, commencera son activité le 1er février 1960 sous la direction du théologien K. E. SKYDSGAARD, professeur à l'université de Copenhague. L'Institut, qui étudiera particulièrement le catholicisme romain, s'installera provisoirement dans les locaux de l'Institut œcuménique de l'Université de Copenhague [1].

Dans *Istina*, no 1, 1959, Max LACKMANN, *Le mouvement des idées dans le protestantisme allemand. Les objectifs de la « Sammlung »*, pp. 93-106.

Anglicans. — Le curé anglican Frederic O. DAVIS, qui en janvier 1958 fonda le périodique *Dome* pour défendre les principes catholiques contre les tendances protestantisantes au

1. *SŒPI* 10 juillet, p. 5.

sein de l'Église d'Angleterre, a révélé qu'il avait, avec quelques autorités éminentes romaines, examiné pendant longtemps les possibilités d'union d'un petit groupe d'anglicans avec le Saint-Siège. Il s'agirait d'une « Église de transition » unie qui suivrait provisoirement quelques traditions de l'anglicanisme (langue vulgaire, mariage du clergé, etc). Pendant huit mois ces possibilités ont été sérieusement étudiées « par des autorités compétentes, à tous les niveaux et dans différentes parties du monde », mais la proposition a été jugée impraticable et inopportune pour le bien de l'Église universelle à l'époque actuelle. Dans une déclaration à la presse, fin juillet, M. Davis souligne que ce refus n'est pas un « non » arbitraire mais qu'il constitue une conclusion bien réfléchie et approfondie. Là-dessus, M. Davis a décidé de résigner sa charge de directeur du *Dome* (qui a un tirage d'environ 5.000) et a demandé d'être reçu dans l'Église catholique pour s'adonner bientôt aux études au Collège de Saint-Bède à Rome [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Coptes.* — *AA*, 8 et 15 avril, publie des renseignements sur l'Église copte orthodoxe fournis par le Gommos CYRILLE EL-ANTONI, docteur en théologie de l'Université de Salonique. Le R. P. fait remarquer que son Église qui condamne Eutychès ne peut être dite monophysite. Elle s'en tient à la doctrine cyrillienne. Le Gommos désire ardemment promouvoir le rapprochement entre son Église et l'Église orthodoxe en vue d'une meilleure compréhension mutuelle, condition préalable indispensable pour une réunion éventuelle. Il précise que la pleine intercommunion existe entre les trois Églises dites monophysites : l'arménienne, la jacobite et la copte [2].

1. Cfr *Catholic Herald* 7 août.
2. L'Église copte compterait 17 millions de fidèles, 4 en Égypte, 10 en Éthiopie et 3 ailleurs. Ces chiffres semblent exagérés. JANIN (1955) donne environ 1.350.000 pour l'Égypte et 5 millions pour l'Éthiopie ; *HK*, juin 1959, donne respectivement 1.500.000 et 7 millions ; le *Directory* de *Syndesmos* (Athènes 1959) donne 11.000.000 pour tous les monophysites. La hiérarchie se compose, selon les indications du Gommos Cyrille, d'un patriarche et 34 évêques : 26 en Égypte, 10 en Éthiopie, 2 au Soudan, 1 en Palestine, 1 en Afrique du Sud (il faut sans doute lire :

Dans *E* du 15 mai, le prof. KARMIRIS publie un important article sur le problème de l'union de l'Église orthodoxe et l'Église dite monophysite d'Éthiopie. Le professeur souhaite cette union mais, se rendant compte que sa réalisation se heurtera à bien des difficultés, il suggère les premiers pas à faire.

Le métropolite d'Axoum, Mgr NICOLAS, écrit dans *E* 1er avril, un article où il se livre à des réflexions optimistes inspirées par la visite en Éthiopie des souverains grecs. En nous associant aux espérances d'une réunion que laisse entrevoir Son Excellence, nous trouvons cependant étonnant qu'un évêque de l'Église qui identifie l'Orthodoxie avec la foi proclamée par les sept conciles œcuméniques puisse user de l'appellation « orthodoxe » envers l'Église éthiopienne qui est, tout de même, sur ce point, en défaut. Il parle des « Souverains orthodoxes », des « chefs des deux peuples orthodoxes », etc., etc.

Nous avons déjà signalé que le patriarcat de Moscou avait envoyé récemment une commission d'étude en Éthiopie. A ce propos cfr *ŽMP*, nº 4 (avril), *Chez nos frères chrétiens d'Éthiopie*, p. 70-77 ; et *ŽMP*, nº 6 (juin), *L'Église d'Éthiopie*, p. 77-80.

Vieux-Catholiques. — *Tass* (Moscou) du 27 juin fait savoir qu'une délégation de l'Église allemande vieille-catholique, sous la conduite de Mgr DEMMEL, était arrivée à Moscou, venant d'Europe occidentale à l'invitation du patriarche Alexis. Voici comment un commentateur grec voit le désir manifesté par les vieux-catholiques de renouer des relations avec l'Orthodoxie. « Une action intense a été entreprise par l'Église russe pour attirer les vieux-catholiques vers l'Église russe » [1].

Le *locum tenens* de l'archevêque grec-orthodoxe d'Amérique reçut le 5 février une « délégation d'ecclésiastiques vieux-catholiques et discuta avec eux de leurs problèmes » [2].

20 évêques en Égypte). Il existe au Caire une faculté de théologie et on compte cinq écoles ecclésiastiques (séminaires) avec 700 élèves. Le patriarcat édite un organe théologique en arabe, *Mirs*, et une quinzaine d'autres périodiques populaires.

Cfr *POC* avril-juin 1959, sur les relations entre l'Orthodoxie et les Coptes, p. 164-65.

1. Cfr *OO* mars.
2. *Ibid.*

Protestants. — Une CONFÉRENCE THÉOLOGIQUE LUTHÉRIENNE-ORTHODOXE s'est tenue à l'Institut professionnel de l'Église de Finlande à JÄRVENPÄA, du 23 au 28 mai, sous les auspices du Conseil œcuménique finlandais et de l'Institut œcuménique de Bossey. Elle faisait suite à des réunions analogues qui ont eu lieu depuis cinq ans et avait pour thème central « Catholicité (Sobornost) et Unité de l'Église ».

Pour la première fois depuis qu'ont lieu ces rencontres, des théologiens orthodoxes de Russie étaient présents : les professeurs N. USPENSKIJ, de Léningrad, et V. TALYSIN, de Moscou. L'archevêque luthérien J. KIIVIT, d'Esthonie, était là aussi. Les orateurs de la conférence étaient le professeur A. NIKOLAINEN, doyen de la Faculté de théologie d'Helsinki, le professeur USPENSKIJ, le Dr. TALYSIN, le professeur H. H. WOLF et le Dr. N. NISSIOTIS, respectivement directeur et directeur-adjoint de l'Institut œcuménique de Bossey, Suisse, et M. John LAWRENCE, directeur du périodique *Frontier* à Londres.

Dans une DÉCLARATION faite à l'issue de la rencontre, on lit que les « débats furent animés d'un esprit franc et fraternel et marquèrent le point de départ de contacts ultérieurs et d'études fructueuses » [1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Presbytériens.* — Le Comité des Relations interecclésiastiques de l'Église d'Écosse, après étude du rapport des théologiens sur les modalités d'un rapprochement anglican-presbytérien présenté l'an dernier, a décidé de recommander à l'Assemblée générale de l'Église le rejet des propositions du comité théologique, mais la poursuite des conversations en vue de l'unité des deux Églises. Le rapport a été rejete, après un débat de trois heures, le 26 mai à l'Assemblée générale, par 300 voix contre 266, les propositions « comportant la négation de la validité du ministère de l'Église d'Écosse ». Le Dr. CRAIG, président du comité, qui avait adopté une attitude modérée, a donné sa démission.

Des 62 synodes de l'Église d'Écosse étudiant les recomman-

1. Cfr *SŒPI* 5 juin, p. 6.
2. Cfr *ibid.* p. 7. Pour plus de détails cfr *Scotsman*, 27 mai.

dations du comité théologique, 39 les avaient repoussées, les autres, sans le faire explicitement, les refusaient implicitement. Dans leurs réponses, dit le comité des Relations interecclésiastiques, les synodes reconnaissent que le Nouveau Testament exige la recherche de l'unité avec les autres Églises, mais ils insistent pour que la reconnaissance de la validité de l'ordre presbytérien et l'établissement d'accords réciproques d'intercommunion soient les premières démarches qu'on fasse dans ce sens [1].

L'Église de l'Inde du Sud et les luthériens. — Une UNION semble proche. Les Églises luthériennes en Inde du Sud et l'Église de l'Inde du Sud ont été avisées par la commission théologique qui leur est commune que le « degré d'accord doctrinal entre elles est tel qu'il justifie pleinement une plus étroite liaison de ces Églises ». Celles-ci sont donc invitées « à faire le nécessaire pour que cette fraternité puisse se manifester en fait ». La commission théologique mixte, réunie à BANGALORE mi-avril, a emporté les dernières hésitations des luthériens au sujet du rôle de « l'épiscopat historique » dans l'Église de l'Inde du Sud. Dans une déclaration explicative, cette commission affirme que « l'exercice de la surveillance *(épiscopê)* a été de bonne heure confié par l'Église à un évêque dans chaque région ou province. Cet ordre de choses a été général pendant des siècles et il est encore reconnu par la majorité des chrétiens. Nous ne prétendons pas que cela soit essentiel à l'existence de l'Église ou à l'administration des sacrements, ni que Dieu se soit engagé lui-même à accorder une plus grande bénédiction, autorité ou grâce par le ministère épiscopal que par d'autres formes de ministère de l'Église. Il est possible de mésuser gravement de l'épiscopat, comme de tous les dons de Dieu. Nous lui reconnaissons néanmoins la valeur d'une expression, au travers d'une personne, de cette surveillance qui est une part vitale du ministère pastoral dans l'Église. Toutefois, conclut la déclaration, la présence ou l'absence d'épiscopat ne doit pas en soi déterminer la nature des relations d'une Église avec une autre » [2]. Cette

1. Cfr *SŒPI* 15 mai, p. 5.
2. *Id.* 22 mai, p. 4.

déclaration fera encore mieux comprendre l'inquiétude qui règne dans certains milieux du monde anglican.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Une récente réunion de la Commission missionnaire de la Fédération luthérienne mondiale à Nyborg, Danemark, a entendu un rapport selon lequel les quelque 12.000 LUTHÉRIENS DU JAPON, actuellement répartis en dix à douze groupes séparés, sont en voie d'intégration et l'on pense que d'ici deux ans une nouvelle Église luthérienne sera constituée au Japon. Le principal obstacle à cette réunion était la question de l'autorité, entre autres, en matière d'ordination au saint ministère. L'Église évangélique luthérienne japonaise, de beaucoup la plus importante de celles qui préparent l'union — elle compte à elle seule 9.612 membres — a renoncé à défendre sa position qui est celle d'une autorité ecclésiastique centralisée, d'autres préférant décentraliser cette autorité pour la confier aux différents groupes régionaux qui constitueront l'Église unie [1].

Les différentes Églises luthériennes aux ÉTATS-UNIS cherchent également une forme de plus grande unité. C'est pour 1960 qu'on s'attend à quelques réalisations importantes [2].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'*Ecumenical Review* de juillet 1959 contient des articles assez divers. Il faut noter toutefois que plusieurs de ces textes ont trait à la première conférence de l'Asie Orientale réunie à KUALA LUMPUR en mai 1959 (voir ci-dessus p. 346). C'est à cette occasion que M. W. VISSER 'T HOOFT a donné la première contribution de ce numéro : *The Significance of the Asian Churches in the Ecumenical Movement*, où le secrétaire général passe en revue les relations des Églises asiatiques avec le mouvement œcuménique et compare la situation actuelle avec celle de 1910, en soulignant les nouvelles possibilités missionnaires résultant de l'indépendance des Églises par rapport aux anciens cadres

1. *Id.* 31 juillet, p. 4.
2. *Id.* 24 juillet, p. 6.

sociologiques et culturels. L'ÉVÊQUE DE BRISTOL (O. Tomkins) rappelle ensuite quelques souvenirs personnels sur *Yngve Brilioth.* Dans *World Confessionalism and Ecumenical Strategy,* LEWIS S. MUDGE traite de l'aspect positif à l'égard du travail œcuménique de la récente évolution des grandes organisations confessionnelles. Il s'agit surtout de la Fédération luthérienne, de la Communion anglicane et de l'Alliance réformée. ARCHBISHOP IAKOVOS, *The Contribution of Eastern Orthodoxy to the Ecumenical Movement.* L'Archevêque rappelle les raisons qu'a l'Église Orthodoxe de participer au Mouvement et la manière dont elle entend s'acquitter de sa tâche. A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Roman Catholicism and Religious Liberty.* Première partie d'un article important sur les nouvelles tendances des théologiens catholiques sur le problème de la liberté religieuse et de la tolérance. On ne peut que souligner l'objectivité de cette étude basée sur une copieuse bibliographie. Suivent des *Reflections on the Conversation concerning Holy Communion in the Evangelical Church in Germany.* H. MEYER s'étend sur l'éthos de ces conversations tandis que A. NYGREN déplore quelque peu le manque de clarté de la 4e thèse sur la présence eucharistique. Enfin vient F. B. WELBOURN, *Independency in East Africa* : origine et caractéristiques des Églises indépendantes en Afrique Orientale, attitude (aide et conseil) à prendre par les Églises missionnaires à leur égard. Dans l'*Ecumenical Chronicle,* un nouveau document sur la Seigneurie du Christ : une étude biblique avec nombreuses références qui, tout en s'appuyant sur le questionnaire de 1956 et le rapport de 1957, donne de la question une présentation assez différente. On notera parmi les questions devant faire l'objet d'une étude ultérieure le thème Bible et Liturgie dans les perspectives du Mouvement liturgique, thème appelé sans doute à constituer une section nouvelle du document futur sur la Seigneurie. Viennent ensuite trois textes concernant l'Assemblée inaugurale de la Conférence de l'Asie Orientale : le premier de portée générale adressé aux Églises membres, le second aux Églises d'Afrique les encourageant dans leurs aspirations à la liberté et la justice sociale ; le dernier est un rapport détaillé sur le témoignage des Églises

au milieu des changements sociaux en Asie (responsabilités politiques, problèmes du développement économique et social, service chrétien). Il faut aussi signaler le texte de la déclaration commune de la Commission mixte de l'Église de l'Inde du Sud et des luthériens sur l'Église et le ministère (*Bangalore*, 14-16 avril 1959), et les thèses communes d'un groupe de théologiens européens réformés et luthériens sur le baptême. Le *World Council Diary* débute par une brève nécrologie de l'archevêque Brilioth, puis donne un compte rendu de l'importante assemblée inaugurale de la Conférence de l'Asie Orientale tenue à Kuala Lumpur en Malaisie en mai 1959, et termine par des impressions de voyage en Afrique Orientale et Afrique du Sud.

La Bibliographie comporte entre autres le compte rendu par H. Quistorp d'une étude sur l'œcuménisme de Calvin intitulée: *Calvijn en de Eenheid der Kerk in het licht van zijn Briefwisseling*, due à W. NIJENHUIS. Plusieurs ouvrages traitant de la situation au Japon font également l'objet d'une recension ainsi que le 2e volume du *Lexikon für Theologie und Kirche* (2e édition).

Nous terminons la chronique peu avant la SESSION DU COMITÉ CENTRAL DU C. O. E. A RHODES. Ce sera la première fois qu'un comité œcuménique se réunit dans un pays dont la religion dominante est l'Orthodoxie orientale. Aussi cette session verra-t-elle la plus importante participation orthodoxe qui eut jamais lieu en pareille occasion. Même l'Église de Russie enverra ses observateurs. A l'ordre du jour du comité figure une importante étude du Dr. Edmund SCHLINK, recteur de l'Université de Heidelberg, sur *La signification des traditions orientale et occidentale au sein de la chrétienté*. Parmi les rapports qui seront présentés, il faut mentionner celui sur l'intégration du Conseil international des Missions et du C. O. E. et un autre sur la déclaration théologique qui sert de base à l'admission au C. O. E.

Deux représentants de l'Église orthodoxe russe ont passé en été quatre semaines à Genève pour prendre contact avec le Conseil œcuménique. La seconde phase d'un échange de visites, c'est-à-dire le voyage à Moscou de représentants du C. O. E., se déroulera probablement au mois de décembre, sous la con-

duite du Dr. W. A. Visser 't Hooft, secrétaire général. Les deux visiteurs russes, l'archiprêtre Vitalij N. BOROVOJ, de Vilna, professeur d'histoire de l'Église primitive à l'Académie de théologie de Léningrad, et M. Victor S. ALEXEEV, secrétaire laïc au bureau des relations interecclésiastiques du patriarcat de Moscou, ont exprimé l'espoir que leur visite, la première du genre, ouvrirait une ère de relations plus étroites entre leur patriarcat et le Conseil œcuménique [1].

15 août 1959.

1. *Id.* 19 juin et 10 juillet.

Notes et documents

I. Jean XXIII et le Concile. A propos des fêtes de Trèves

Nous donnons ci-après le texte de la lettre que S. S. Jean XXIII adressa à Mgr l'Évêqne de Trèves à l'occasion de l'ouverture des fêtes de la vénération de la Sainte Tunique et qui contient une allusion importante au Concile futur et à sa relation à l'Unité chrétienne.

A NOTRE VÉNÉRABLE FRÈRE MATTHIAS WEHR, ÉVÊQUE DE TRÈVES,
JEAN XXIII, PAPE.

VÉNÉRABLE FRÈRE, SALUT ET BÉNÉDICTION APOSTOLIQUE.

Vous avez décidé, après mûre délibération, d'exposer à la vénération publique la « Sainte Tunique » de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est religieusement conservée depuis les temps anciens en la Cathédrale de Trèves. Ayant pris une telle décision, vous avez eu soin, Vénérable Frère, de Nous en communiquer la nouvelle, qui Nous a apporté une réelle joie spirituelle et la consolation très sensible d'une haute espérance.

Nous louons tout particulièrement votre dessein et Nous espérons très fermement que l'instauration d'un hommage public au très saint vêtement qui, selon le témoignage de vos ancêtres, couvrit le divin corps de notre Sauveur, procurera le plus grand avantage à votre Église de Trèves, et aussi aux autres Églises, qu'elles soient à l'intérieur ou à l'extérieur des frontières de votre patrie.

Les pages de vos annales révèlent que l'exposition de cette très sainte Tunique aux regards respectueux du peuple chrétien a souvent coïncidé avec d'importants événements. Maintenant aussi elle se présente sous d'heureux auspices : Nous avons en effet décidé la réunion prochaine, sous l'inspiration de l'Esprit Saint,

d'un Concile œcuménique qui permettra à l'Église une, sainte et catholique de lever l'étendard et de hausser la voix pour appeler et inviter à son bercail ceux qu'elle pleure, avec des larmes maternelles, de voir, malgré leur nom de chrétiens, séparés d'elle depuis trop longtemps déjà par le malheur des circonstances.

La robe sans couture du Christ est l'image et le symbole d'une telle unité. Si elle se présente aux yeux de l'esprit, d'elle-même, avec l'aide de Dieu, elle poussera un grand nombre à œuvrer et à prier pour la réalisation de cette unité, dont on entrevoit déjà l'aurore, annonciatrice de temps bienheureux. Et le seuil de la maison maternelle se fera plus désirable pour ceux qui marchent en dehors, si les frères qui y demeurent, dans l'attente d'une réconciliation avec les frères séparés, y brillent de l'éclat toujours plus grand par des vertus évangéliques. Pour y parvenir, que les fils de l'Église, rivalisant de zèle pour leur foi, mettent en pratique ce précepte de l'Apôtre Paul, qui est la norme et comme le sommet de toute sainteté : « Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ » (*Rom.* 13, 14). Que le Christ soit donc votre vêtement : dans le secret de votre cœur, comme dans les paroles et les gestes de votre vie, que la modestie du Christ, sa tempérance, sa prudence, sa charité, sa patience dans les épreuves, sa douceur, sa gravité, son humilité vous soient une parure : dépouillant le vieil homme (Cfr *Col.* 3, 9), revêtez le Christ, représentez le Christ, soyez le Christ.

Tels sont, en des circonstances que Nous espérons pour l'avenir plus heureuses et favorables, les paternels encouragements que Nous vous adressons, Vénérable Frère, ainsi qu'aux prêtres et aux fidèles confiés à votre autorité, et Nous invoquons pour vous la lumière et le secours de Dieu, par l'intercession de la Bienheureuse Vierge Marie, pour que les solennités que vous allez célébrer fassent naître l'ardeur et le zèle nécessaires au soutien de la foi catholique et à la réforme des mœurs. En gage de ces biens, Nous vous accordons, de tout notre cœur paternel, à vous et à votre troupeau la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 22 février de l'an 1959, premier de notre Pontificat.

JEAN XXIII, Pape.

II. Hommage à dom Lambert Beauduin

Le fondateur du Monastère de l'Union, dom Lambert Beauduin, a été récemment l'objet de témoignages de sympathie en raison du 50e anniversaire du Mouvement liturgique dont il avait été le fondateur au congrès de Malines en 1909. A l'occasion de ce jubilé, un groupe de liturgistes réunis au Mont-César à Louvain est venu rendre hommage le 22 juillet dernier, à Chevetogne, au vénérable jubilaire immobilisé par son état de santé, et a célébré le lendemain à l'Abbaye du Mont-César une séance commémorative sous la présidence de S. Ém. le Cardinal van Roey, archevêque de Malines. A cette séance, le Cardinal lut une longue lettre de Rome à lui adressée par la Secrétairerie d'État, document qu'il a qualifié d'« important et très significatif », et qui débutait par ces phrases : « Du Vatican, le 14 juillet 1959. Eminentissime Seigneur ; Votre Éminence présidera le 23 juillet prochain la séance commémorative du 50e anniversaire du *Mouvement Liturgique*, qui se tiendra à l'Abbaye bénédictine du Mont-César. A cette occasion, Votre Éminence a sollicité un geste paternel de Sa Sainteté Jean XXIII, qui a volontiers agréé cette requête et m'a confié le soin de vous transmettre, à l'intention de tous les participants de cette cérémonie, ses vives félicitations et ses encouragements bienveillants. Voici en effet un demi-siècle que le Révérend Père Dom Lambert Beauduin — dont le Souverain Pontife se plaît à rappeler aujourd'hui le zèle incessant et les persévérants efforts — attirait l'attention des membres du congrès de Malines sur l'importance de la vie liturgique pour les chrétiens et se faisait ainsi, avec l'accord de la haute figure de votre prédécesseur le Cardinal Mercier, le promoteur d'un mouvement dont les intentions visaient d'abord à la diffusion parmi les fidèles du texte du Missel et à la formation liturgique toujours plus intense du clergé ».

Après avoir rappelé les mérites du Mouvement liturgique et insisté sur l'union des clergés régulier et séculier, la lettre s'achevait en ces termes : « C'est donc dans ces sentiments d'espérance et de gratitude envers la Providence que le Souverain Pontife félicite tous ceux qui, hier et aujourd'hui, ont à cœur de rendre plus vivante la sainte liturgie ; Il les exhorte à se pénétrer toujours davantage de la riche substance des Documents Pontificaux en matière de liturgie et à poursuivre activement leurs efforts pastoraux. A Votre Éminence et à ses Collègues dans l'Épiscopat, au vénérable pionnier

que fut dom Lambert Beauduin, à tous ses continuateurs zélés, aux religieux du Mont César, le Père commun accorde de grand cœur, en gage des divines grâces et de Sa paternelle bienveillance, une large Bénédiction Apostolique ».

(s. D. Card. TARDINI).

III. Le message de Taizé

Un petit volume d'apparence modeste et dont le titre serait presque banal s'il ne fallait l'interpréter selon un sain existentialisme « Vivre dans l'aujourd'hui de Dieu », viendra remuer la conscience de beaucoup [1]. Son auteur, le Prieur de Taizé, met d'emblée au sein de ces pages une série de propositions lumineuses, de frappe toute métallique et dont certaines pourraient faire figure de sentences, pour exposer le rôle que peuvent exercer, dans le monde contemporain, l'ensemble de tous les chrétiens fervents et spécialement ceux d'entre eux qui pratiquent le renoncement de la vie parfaite et se sont voués au travail pour l'Unité.

Que ces pages aient eu, dans le cœur de ceux qui se rattachent de près au monastère de Chevetogne et à *Irénikon*, un retentissement de sympathie et de consonnance, on le comprendra sans peine. Nous nous en voudrions de ne pas le dire, et de signifier bien haut notre accord. « Tel laïc, nous dit l'auteur, tel prêtre, tel évêque, tel cardinal, dont humainement nous étions tellement séparés par notre formation et nos âges, sont devenus capables, à cause même de la charité surnaturelle, de comprendre ce que nous avons à leur dire, de saisir ce qui, chez les protestants, demeure tellement authentique, sérieux, soucieux de vérité évangélique » (p. 4). C'est une joie pour nous de voir s'étendre ainsi le message œcuménique.

Le cardinal Gerlier, invité à lire ces pages avant leur publication, ne s'est pas fait faute d'en remercier l'auteur : « Merci encore de nous avoir rappelé la valeur évangélique et la valeur d'actualité (les deux ici ne font qu'un) de la pauvreté, du célibat et de l'obéissance. Mais ce que j'ai trouvé de plus saisissant dans votre texte — d'autres auront peut-être des impressions différentes — c'est votre exposé sur la contemplation, sur la communauté de biens et sur la manière communautaire d'exercer l'autorité et de vivre en commun dans

1. Roger SCHÜTZ, Prieur de Taizé, *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*. Les Presses de Taizé, 1959, in-12, 144 p.

l'obéissance et l'unité (...) A une époque où des centaines de millions d'hommes souffrent de la faim, il fallait rappeler l'actualité de la mise en commun des biens de la terre (...) Enfin à une époque où tant de recherches se font pour réaliser une vraie vie communautaire, je pense que tous ceux qui la cherchent auront à méditer les règles de Taizé. On ne saurait rien dire de plus évangélique, de plus sage, de plus humain en même temps. — De tout cœur je souhaite que ces pages apprennent à vos lecteurs à être davantage présents au monde dans la fidélité au Christ et à être toujours plus soucieux de l'unité. Sans doute il faudra savoir attendre — vous avez fort bien parlé de la patience — mais nous devons nourrir une immense espérance, basée sur la promesse de Dieu et sur la prière de son Fils bien-aimé » (pp. 5-6).

A ces lignes succèdent celles du pasteur Boegner qui relève spécialement le caractère œcuménique de ce livre : « Vous ne serez pas surpris, dit-il, que mon attention se soit attachée surtout à tout ce qui, dans votre étude, touche de près ou de loin au problème de l'unité de l'Église et à l'action œcuménique. Vos réflexions se situent dans le contexte de notre monde contemporain et de l'Église à laquelle, à l'égard de ce monde, son Seigneur présente de si redoutables exigences. De là une formidable tension que les chrétiens d'aujourd'hui, s'ils se veulent authentiques disciples du Christ, doivent accepter comme la loi même de leur vie (...) Depuis près d'un demi siècle que j'ai donné mon cœur, ma pensée, ma foi au mouvement œcuménique, j'ai reconnu avec une force croissante que là où l'amour « n'enflamme » pas les âmes, comme disait Calvin, les plus savantes confrontations théologiques se révèlent inefficaces. Pour se mettre à la place des autres, pour saisir, par l'intérieur, le mouvement qui a porté une Église, dont on n'est pas l'un des fidèles, jusqu'à ses positions doctrinales et ecclésiastiques d'aujourd'hui, pour essayer de le revivre, il faut beaucoup d'amour et d'humilité. La parole de Saint Paul « Soyez fidèles à la vérité dans l'amour » m'apparaît comme la règle fondamentale des ouvriers de l'unité chrétienne » (pp. 6-8).

On pouvait difficilement trouver un dyptique plus évocateur au frontispice de ce petit ouvrage de très haute qualité spirituelle, fruit de méditations approfondies, d'expérience et d'amour des âmes.

Dans un premier chapitre, *Les dominantes du monde d'aujourd'hui*, l'auteur expose la manière dont il voit le drame de notre société. « Dans ce siècle, se pose pour les chrétiens une question de vie ou de mort. Ils sont aujourd'hui huit cent millions divisés en de nombreuses

confessions. Ils ont vis à vis d'eux un milliard et demi d'hommes non chrétiens (...) Face aux chrétiens, une idéologie athée milite, elle aussi, pour un universalisme humain (pp. 13-14). Le christianisme qui représentait au début du siècle la moitié de l'humanité, sera peut-être en l'an 2.000 seulement le quart de cette humanité dont la croissance est foudroyante, surtout dans les pays d'Extrême-Orient, c'est-à-dire là où les chrétiens ne représentent qu'un pourcentage infime. L'Église se trouve ainsi en face d'une position inconnue jusqu'alors, puisque les chrétientés se situent parmi les peuples où l'accroissement humain est peu sensible, et que les pays à forte poussée démographique sont animés de réactions violentes contre tout ce qui vient de l'Occident, y compris l'Église (...) La connaissance du drame qui se joue aujourd'hui par l'accroissement des populations du monde, doit nous pousser à stimuler des vocations chrétiennes d'hommes et de femmes qui apportent une solution concrète (...) Prier pour ceux qui vivent sans Dieu dans le monde c'est déjà préparer le terrain à la mission. Mais en définitive notre réponse ne sera pleinement juste que si la présence chrétienne au cœur des populations en accroissement est une présence effectivement missionnaire. Or, voilà que, pour rencontrer ceux qui nous refusent ou ne savent pas qui nous sommes, nous nous présentons divisés entre chrétiens, opposés les uns aux autres »... (pp. 21-24).

D'autre part, toutes les évolutions sont aujourd'hui sur un terrain d'accélération puissante. « Dans l'agriculture les moyens aratoires sont restés identiques depuis l'époque romaine jusqu'à la fin du XIXe siècle. En cinquante ans, on a passé de la faucille à la moissonneuse-batteuse. L'évolution des communications est encore plus vertigineuse. Les lignes aériennes qui sillonnent le monde réunissent une humanité jusqu'alors cloisonnée par des limites géographiques (...) Alors qu'il fallait autrefois des siècles, maintenant c'est en quelques années que s'édifient des cités pleinement organisées. Et voilà que l'attirance de ces agglomérations draine les populations déshéritées. Mais ces cités, bien vite incapables d'accueillir des surcroîts de population, laissent s'installer à leur périphérie des bidonvilles, cités de détresse accolées à une cité radieuse (...) Ceux qui avaient assez ont encore davantage, et ceux qui n'avaient presque rien ont encore moins. Où règne la famine, là aussi on constate un accroissement de population (...) En pays de chrétienté, on trouve au contraire l'abondance des biens de la terre. Mais comment, alors, modifier cet état existant afin de partager notre pain avec l'affamé ? (...) Les chrétiens du XXe siècle seront jugés en grande partie sur

la solution apportée ou stimulée par eux (...) Quel va être notre mode de présence au sein de la tension Est-ouest ? (...) Plus que jamais le chrétien se doit d'être un homme de paix, sinon il ne saurait être pleinement « dans le monde sans être du monde » (...) Le chrétien devra assumer ses responsabilités et se rappeler qu'il y a dans l'Évangile lui-même une forme d'existentialisme ; un appel saisissant à vivre l'aujourd'hui de Dieu. Le chrétien perd sa joie dès qu'il vit du souci du lendemain » (pp. 25-33).

L'auteur expose ensuite dans un second chapitre « *Les valeurs dominantes de la vie intérieure* ». Il y définit entre autres la contemplation : « cette disposition par laquelle l'être est saisi dans sa totalité par la réalité de l'amour de Dieu, qui profondément enracinée dans l'âme doit tôt ou tard porter des fruits de charité fraternelle ». « Si elle est authentique, cette affection de tout l'être pour le Christ ne peut que s'extérioriser envers le prochain. L'amour que nous portons à autrui demeure la marque de la vérité de notre contemplation (...) Le signe d'authenticité de toute vie intérieure, c'est-à-dire de toute relation avec Jésus-Christ, est la découverte du prochain » (p. 46). Puis il nous montre la façon dont le chrétien doit vivre dans le monde. A cette fin, explique-t-il, il nous faut « simplifier notre existence, comprendre les hommes tels qu'ils sont, et être faible avec les faibles et les petits de ce monde » (...) La conscience populaire confond volontiers christianisme et puissance. Il y a donc pour nous, à réhabiliter une certaine condition chrétienne, et pour cela à refuser avec force toute collusion du spirituel et du temporel. Si le Seigneur par sa venue « a élevé les humbles et abaissé les puissants », pouvons-nous encore chercher une alliance avec les forts ? Nous sommes du reste rappelés à l'ordre par un prolétariat sensibilisé à toute forme de puissance venue des chrétiens » (p. 60).

L'expression de cette attitude explique en grande partie les petites fondations que déjà Taizé, et son émulation féminine de Granchamp, ont établies dans les endroits où peuvent être atteints le plus facilement les déshérités de ce monde et où peut être atteinte la classe ouvrière, — un des problèmes majeurs de notre époque. Une parenté d'esprit anime à ce point de vue les Petits Frères de Jésus et les membres de la communauté protestante de Taizé, quelque chose qui rappelle un peu le franciscanisme de la toute première origine. Puisse cette fraîcheur ne point s'altérer trop tôt — danger qui guette toutes les fondations de ce genre — et se renouveler à temps quand le premier vieillissement se fera sentir !

Le troisième chapitre nous mène plus au cœur du sujet : « *Vivre dans l'Église : s'unir pour que le monde croie* ».

« Les générations de demain supporteront de moins en moins, nous dit-on, la contradiction de la division des chrétiens en confessions diverses. Elles ne toléreront plus la perte d'énergies utilisées à légitimer des positions confessionnelles alors que par l'accroissement vertigineux des populations, les hommes sans connaissance de Dieu augmentent de jour en jour. Elles ne supporteront plus que le meilleur des forces des chrétiens se perde à prouver le bien-fondé de leurs positions respectives (...) Voilà pourquoi aujourd'hui, ouvrant les yeux sur le scandale de la division, nous cherchons une unité visible, condition d'un élan missionnaire capable de porter l'Évangile à tout homme dans le monde (...) Unité et mission sont indissolublement liées. Aussi peut-elle devenir continuellement nôtre la prière du Christ, fondement de tout œcuménisme : « Qu'ils soient Un comme nous sommes Un... afin que le monde croie que Tu m'as envoyé »... Si ceux qui confessent son nom s'opposent les uns aux autres, s'il n'y a pas d'unité entre eux, le monde ne pourra croire que les chrétiens sont fils du même Père (...) La prise de conscience de masses non chrétiennes et leur hostilité contre ceux qui se réclament du Christ, feront découvrir à certains l'urgence de notre unité et nous ouvriront au sens élémentaire de la catholicité » (pp. 65-69).

Parmi les barrières qui empêchent l'union des chrétiens, l'auteur en énumère cinq principales : le confusionisme, le fraternalisme, l'eschatologisme, le réunionisme, l'intégrisme. Il les passe en revue pour en venir ensuite aux qualités de la vraie recherche de l'unité : le dialogue, la pureté d'intention, la prière, la patience, la pauvreté selon l'Esprit.

Quant au chapitre IV « *Vivre la tension de l'Église et du monde* », l'auteur y aborde plus directement le message de la communauté qu'il dirige depuis dix-sept ans : « Face à l'urgence et à la dimension de la question posée d'une présence du chrétien au cœur de la vie de l'Église, une, universelle, et en même temps au cœur de la vie des hommes, il peut apparaître bien prétentieux de situer ici la modeste réponse qui émane de Taizé (...) L'appel intérieur à l'unité des chrétiens est constamment renouvelé en nous par le souci de nous conformer à l'Évangile. Par son exigence d'amour pour tous les hommes, l'Évangile ne peut tolérer que nous demeurions dans une attitude d'hostilité vis-à-vis de certains chrétiens. Cette volonté d'être conséquent avec la profession évangélique de la charité cache une force incalculable, capable d'être l'un des instruments qui

renversera un jour les barrières confessionnelles (...) Nous voulons essayer, selon nos moyens, d'ouvrir une brêche dans les barrières qui se dressent entre les chrétiens. Voilà un programme du ministère qui réclame une longue continuité à travers les générations, en même temps qu'une ardente patience. Une communauté cénobitique n'est-elle pas précisément un de ces lieux possibles de continuité autour duquel pourront venir déferler les vagues d'enthousiasme ou de scepticisme, pour ou contre l'œcuménisme ? (...)

» Le but proposé à notre vocation est le service de Jésus-Christ en commun. Mais quand nous disons servir en commun, cela de signifie pas que nous devions être réunis sous un même toit, mais que le corps reste bien coordonné malgré la dispersion à travers le monde (...) Notre vocation nous a appris à trouver un équilibre dans une vie située à la croisée de l'Église et du monde (...) S'il y a une spiritualité à Taizé, elle ne serait rien d'autre que la volonté de « courir » selon le conseil paulinien. Courir ensemble et non plus en isolés, cela signifie abandonner une recherche du salut purement individuel pour désirer le salut de tous » (pp. 85-92).

L'auteur expose ensuite, aux trois chapitres suivants, les trois grands signes qui doivent rappeler à ses frères l'absolu de leur vocation : le célibat, la communauté des biens et l'acceptation d'une autorité, dans lesquels sont étonamment bien tracés, sous un contour dépouillé de tout formalisme, les éléments traditionnels de la vie monacale dans l'Église.

Dans les dernières pages enfin « *Laisser le Christ allumer en nous le feu de son amour* », la difficulté d'une véritable amitié entre chrétiens d'aujourd'hui nous est expliquée. « Le vieillissement des sociétés chrétiennes, la division en dénominations, exaspèrent les relations au point de rendre cette amitié précaire. Nous risquons de nous enliser en un terrain chargé au cours des siècles d'éléments passionnels. Notre faculté rationnelle est viciée ; elle devient incapable d'être rendue à son vrai visage qui est de chercher la vérité dans la charité ».

Mais « lorsque les cœurs se vident de toute amertume et se laissent remplir d'une amitié infinie pour le prochain, alors seulement celui-ci peut accepter remarques et enseignements » (pp. 133-137).

Tel est brièvement résumé le message de ce petit livre, le message d'une communauté vraiment œcuménique et totalement dans « l'aujourd'hui de Dieu », et qui se veut être un ferment dans la pâte.

VI. Le Concile et la Bible

*La rédaction d'*Irénikon *a reçu d'un ami et correspondant la note suivante, que nous soumettons à l'appréciation de nos lecteurs, et éventuellement à ceux qui pourront faire, en vue du prochain concile, des suggestions utiles.*

« Le prochain Concile œcuménique doit remplir toute l'Église de ferveur. Rien que l'événement lui-même est de si capitale importance : les évêques sont convoqués non seulement comme pasteurs de leurs propres diocèses mais comme docteurs — collégialement et en union avec l'Évêque de Rome — de l'Église du Christ. De telles assises doivent avoir devant Dieu des conséquences pleines de grâces. Nous assisterons à une intervention divine : « Il a paru bon au Saint Esprit et à nous ». Mais l'objet que le Pape Jean XXIII a proposé au Concile, l'Unité chrétienne, rejoint directement la prière sacerdotale de Notre Seigneur qui doit intéresser l'âme de toute la chrétienté. Prière, sacrifice, études, contacts, informations doivent préparer et disposer le Peuple de Dieu.

Trop de chrétiens considèrent au fond l'unité chrétienne comme une sorte d'utopie humaine. Ils disent : sans doute, il faut prier mais c'est tout ce que nous pouvons faire ! Et ils prennent le prétexte de tout remettre ainsi entre les mains de Dieu. Quelle est la valeur de cette prière sans foi réelle, sans vraie espérance ? La prière peut-elle être entièrement et délibérément séparée de l'action ?

Ici apparaît tout au contraire un vaste champ de contacts mutuels, de connaissance réciproque. Forcés de présenter aux Frères séparés les aspects fondamentaux de ce qu'ils tiennent comme étant la foi révélée de Jésus, les théologiens ne cessent courageusement de sortir de la routine d'un exposé tranquille pour re-présenter d'une manière très pure tout ce qui chez eux redevient ainsi l'amour profond et total de la vérité. Il est certain que c'est tout autre chose de faire le simple exposé d'un cours ou de devoir présenter pas à pas, avec tact et ferveur, la vérité qui sauve. Il s'agit en effet, dans la dialogue, de rester fidèles au salut en Jésus-Christ !

N'y a-t-il pas aussi tout un domaine de gestes concrets qui pourraient avoir une grande importance ? Nous voudrions ici vous exposer une idée qui nous est chère depuis longtemps. Nous aimerions que vous y réfléchissiez pour voir si elle est totalement irréalisable.

Quand, en pays de mission, par exemple, le missionnaire catholique voit un missionnaire protestant s'installer non loin de lui, que va-t-il se passer ? Le missionnaire protestant va distribuer des évangiles, des bibles. Que va dire le missionnaire catholique à ses fidèles : Vous ne pouvez pas les lire ? vous devez me les apporter ? Qui sait s'il ne s'en trouvera pas qui diront : brûlez-les ?

Est-ce juste ? Car souvent ces bibles, ces évangiles sont tout simplement la Parole de Dieu, sans altérations, dans une traduction fidèle. Que doit penser l'indigène ? Quelle source de malentendus, de blessures ! Est-ce inextricable ?

Nous n'ignorons pas pourquoi l'Église catholique veut présenter elle-même la Parole de Dieu à ses fidèles. C'est elle qui interprète les Écritures, c'est elle qui en est la Maîtresse. Rien que dans sa façon de mettre des titres et des sous-titres, de marquer les divisions elle guide les siens. Les notes aux bas des pages, les introductions sont un premier commentaire. Tout ceci a une grande valeur, nous ne pensons pas à la diminuer.

Mais enfin, serait-ce inconcevable que, par exemple en préparation au Concile, tous les chrétiens qui croient à la Parole de Dieu s'unissent pour en faire une édition commune ? Une brève déclaration des Chefs responsables de chacune des Églises reconnaîtra simplement qu'il s'agit d'une édition authentique de la Bible, approuvée par chacun.

Quel geste extraordinaire d'unité ! Se retrouver un dans la Parole de Dieu, comme on se retrouve un dans la prière du Pater, par exemple. Si l'on pouvait tenter et réussir une chose pareille, n'aurait-on pas fait pour l'unité un acte commun d'une très grande valeur ? Et ce geste est-il vraiment en dehors de notre portée ? Faut-il avouer alors et reconnaître que, de fait, on ne peut rien « faire » ?

Quelles seraient les difficultés que rencontrerait ce projet ?

Du côté catholique : N'emploie-t-on pas dans tous les séminaires le Nouveau Testament grec-latin de Nestlé parce que c'est le meilleur ? Les notes au bas des pages : elles ne sont pas indispensables quand il s'agit d'une édition approuvée par Rome. La traduction de certains mots : Des commissions d'exégètes ne pourraient-ils pas se réunir et se mettre d'accord ? Ces mots sont-ils si nombreux ?

Du côté orthodoxe, la difficulté ne serait vraisemblablement pas grande.

Du côté protestant, il y aurait la question des livres deuterocanoniques. Mais certaines bibles protestantes n'admettent-elles pas, déjà, de les publier en annexe de leurs propres bibles ?

Nous parlions de Nestlé utilisé dans les séminaires catholiques, nous pourrions ici parler de la « Bible de Jérusalem » utilisée dans certaines communautés protestantes.

Encore une fois, peut-on dire à priori que ce projet est utopique et sans aucune chance de réalisation ? Ne serait-ce pas une affirmation exceptionnellement grave : ne pas pouvoir s'accorder sur le texte lui-même de la Parole de Dieu tenue par chacune des communautés chrétiennes ? (l'interprétation devant en être faite fidèlement par chacune).

Et, au contraire, quelle portée spirituelle dans ce geste qui pourrait remettre sur le Lutrin, au milieu de nos réunions de chrétiens qui cherchent à retrouver cette unité que le péché a brisée, ce Livre — qui serait commun — par lequel Dieu ne cesse d'appeler, de former, de sauver et d'envoyer son Peuple, son Épouse : « Ne scelle point les paroles de la prophétie de ce livre, car le moment est proche » et « J'entendis comme la voix d'une foule immense, disant : « Alleluia »... les noces de l'Agneau sont venues, et son épouse s'est préparée ». R. P.

V. La femme et le salut du monde

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT

L'égalité de la femme et de l'homme s'affirme de plus en plus sur le plan social, économique et politique. Il y a un retard du côté chrétien. L'Église possède bien le message de libération, mais ce sont les autres qui « libèrent ». Les lèvres des femmes libérées prononcent d'autres noms que celui du Christ. Les systèmes de relations entre homme et femme construit par les théologiens sont insuffisants et arides. C'est cependant la théologie qui détient la clef de ces problèmes, car les structures profondes du monde empirique sont déterminés par les dons et charismes divins. L'homme et la femme ont des charismes très différents, que méconnaît le féminisme égalitariste et revendicateur. L'homme est physiquement fort, et, dans son esprit même, quelque chose correspond à cette « violence » dont parle l'évangile, une vision trop masculine de

1. Paul EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde. Étude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme.* 273 pages. Paris et Tournai, Casterman, 1958.

Dieu, telle qu'elle existe dans les courants strictement orthodoxes du Judaïme et de l'Isam : tendre à souligner la justice et la souveraineté absolues du Créateur aux dépens de cette note de douceur et de tendresse que l'image de la Théotokos a apportée au monde. L'homme déborde son être ; son charisme d'expansion le jette au-delà de lui-même et le fait aspirer à la croissance des énergies qui le prolongent dans l'univers : créateur et inventif, il est appelé à « dominer la terre » et « cultiver le jardin ». Tout autre est la spécification charismatique de la femme : spécification charismatique et non premièrement biologique. Ce n'est pas à cause de son aptitude biologique à enfanter que la femme est maternelle, mais c'est de son esprit maternel que dérivent les caractères anatomiques et physiologiques qui lui sont propres. L'homme ne possède pas l'instinct paternel au même degré et au même titre que la femme possède l'instinct maternel. L'âme féminine est plus proche des sources, plus proche du livre de la Genèse et de toute genèse humaine ; et cela est si vrai que Paul, lorsqu'il décrit la paternité spirituelle, use des images de la maternité et parle des « douleurs de l'enfantement ». Le passage du matriarcat au patriarcat marque une défaite historique de la femme : à la suite de ce passage du trop féminin au trop masculin, la femme se trouve pathétiquement située ou au-delà ou en-deçà de sa propre vérité. L'amour chevaleresque, détaché de la reproduction de l'espèce, a fait de l'« éternel féminin » une religion : Béatrice guide Dante vers les réalités divines, mais Isolde enferme Tristan dans le cercle du désir, dont la mort est la seule évasion. Geôlière de l'homme, la femme peut aussi devenir prisonnière et asservie : amour et maternité, ménage et vie mondaine, ferveur pseudo-mystique ne sont souvent que ses fausses évasions. Au lieu de ces tentatives d'évasion, l'homme et la femme ne peuvent résoudre leurs problèmes que par la métamorphose des données empiriques en réalités charismatiques. C'est à ce moment que tout commence. L'être humain doit vivre son propre miracle. Les problèmes de l'homme et de la femme doivent aboutir au charisme matrimonial ou au charisme monacal. Chacun reçoit sa propre grâce, mais les grâces s'interpénètrent. Le mariage est la figure de l'Incarnation. Il prophétise l'unité du masculin et du féminin. Le célibat et le monachisme sont un ministère d'attente et de préparation, une vocation de maximalisme eschatologique, ils prophétisent une existence pareille à celle des anges, entièrement tournée vers le Seigneur. Mais les moines

contribuent à révéler le sens eschatologique du ministère conjugal. De même, les époux, à leur manière spéciale, contribuent à la saisie d'un certain ascétisme essentiel en ce monde qui passe ; ils rendent l'ascétisme « maternel » ; ils doivent vivre dans une chasteté « incarnée », vivre un amour cruxifié. Moines et époux s'unissent dans l'unique attente de Jésus, le Bien-Aimé.

Cette spécification charismatique de l'homme et de la femme a ses racines dans des « Archétypes » célestes. La célèbre *Deisis* de l'iconographie byzantine indique quels sont les archétypes du masculin et du féminin. Saint Jean-Baptiste, l'homme fort qui crie dans le désert et annonce Jésus, est l'archétype du sexe masculin. La Théotokos, « couronne des dogmes », notre joie, notre consolation, notre tendresse, est l'architype du sexe féminin. l'Esprit descendu sur elle et rendant fertile sa virginité, a consacré le charisme maternel de la femme. Un lien essentiel unit le féminin et l'Esprit (ce dont témoignent les Écritures hébraïques et certains documents chrétiens primitifs). Le masculin est christophore, le féminin pneumatophore. D'un côté, Michel et son glaive ; de l'autre, Gabriel et le lys de l'Annonciation. Comme Marie à Cana, la femme « aide » l'homme. Elle lui permet de déchiffrer son destin, elle le révèle à lui-même, elle saisit l'impondérable de la personne, elle possède le don de pénétration directe, l'existence d'un autre. L'être féminin, pour qui tout être est « son enfant » et qui postule le ministère consolateur du Paraclet, sauvera le monde. Mais ce féminin qui sauvera le monde est le féminin archétypal : la Femme habillée de soleil, la Beauté qui rayonne à partir du Saint-Esprit. L'archétype féminin et l'archétype masculin convergent vers l'Archétype suprême, le Dieu incarné. En Jésus s'épanouit la gloire de toute la nature humaine. L'icone de la Vierge tenant l'enfant n'est pas une icone de Marie, mais une icone de l'Incarnation. La Vierge est le lieu de la présence de l'Esprit, l'enfant le lieu de la présence du Verbe ; tous deux ensemble traduisent dans l'humain la face mystérieuse du Père. Et le Père, l'Esprit et la Vierge nous murmurent le nom de l'enfant que la Vierge met au monde, le seul nom souverainement désirable au cœur.

Les lignes qui précèdent ont essayé de donner, non une analyse ou un résumé, mais tout au moins quelque idée (et, autant que possible, dans les termes de même l'auteur) du livre que P. Evdokimov a consacré au charisme de la femme. Ce n'est pas la première fois que le professeur d'éthique de l'Institut de théologie orthodoxe

de St-Serge, à Paris, évoquait ce thème, dont il est un des spécialistes les plus originaux et les plus pénétrants. Son dernier ouvrage est d'une richesse, d'une complexité parfois déconcertantes. Non seulement les Pères, surtout Origène, Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur, sont mis à contribution, mais Kierkegaard et Dostoievsky, Virgina Woolf et Miller, Malraux et Camus, Sartre et Simone de Beauvoir, et même les rouleaux de Qumrân sont appelés à témoigner. La psychologie de Jung inspire la théorie des archétypes. Sans doute les spécialistes en exégèse, en patristique, en histoire ecclésiastique pourront soulever bien des objections et des critiques sur tel ou tel point de cette vaste synthèse. La forme et surtout le vocabulaire pourront sembler indument compliqués. Mais, puisqu'il s'agit d'une sorte de médiation qui explore et suggère plutôt que d'un traité dogmatique ou d'une recherche historique, le mieux est peut-être, pour le non-spécialiste, de ne pas s'arrêter aux détails et de se laisser porter par le courant d'idées et d'émotions auquel l'auteur a donné une expression puissante. Il faut aussi indiquer que, issues du tronc principal, des vues en quelque sorte latérales méritent toute l'attention du lecteur. Deux exemples en seront donnés ici.

Voici d'abord quelques phrases relatives au sacerdoce et au prophétisme : « L'ultime ministère chrétien des temps derniers, l'espérance chrétienne, relèvent du sacerdoce des fidèles. Ce temps présuppose le passage de toute objectivation, de tout ce qui est seulement signe, image, passage de l'immense musée des valeurs inefficaces de la culture vers le changement réel du monde ; il préconise l'illumination des êtres et de leurs rapports, la création de communautés vivantes, cellules organiques de l'Église, cellules germinales de l'Esprit, prophétisant par leur vie le nouvel éon. Et c'est ici qu'on verra la vocation et le ministère très précis du masculin et du féminin » (p. 109).

« Le prophétisme des fidèles appartient à la vie de l'Église, au sacrement perpétuel de la présence de Dieu dans l'âme humaine, à la réponse vivante à l'Amour de Dieu. Tourné vers le monde, le sacerdoce universel est entre la structure de l'Église et la réalité profane du monde, il est le lien unique entre les deux. Cette situation est déjà un ministère, un appel puissant à rendre témoignage dans ce monde, où, combien tragiquement, selon R. Guardini, « l'idée de la Parousie ne joue plus aucun rôle dans la conscience chrétienne ». Le charisme prophétique opère justement l'insertion de l'*expérience de Dieu* dans la trame de l'histoire et

fait exploser celle-ci du dedans par une nouvelle dimension. C'est au prophétisme *ex spiritu* de saisir la « perte de vitesse » de la vie ecclésiale sur la vitesse toujours plus accélérée de la vie du monde, c'est à lui de comprendre les modifications les plus révolutionnaires des structures économiques, politiques et sociologiques afin que l'expérience de Dieu fasse des brêches, déchire l'opacité éphémère de ce monde. Son témoignage est comme le doigt tendu du Précurseur vers Celui qui vient (p. 243) ».

Voici maintenant une note malheureusement dissimulée au bas d'une page. Elle montre, relativement au *Filioque*, une attitude orthodoxe qui ne cherche pas à durcir et aiguiser les difficultés, mais ouvre des voies qui appellent peut-être une exploration ultérieure :

« Si on suit la conception occidentale du *Filioque* jusqu'à la limite possible pour l'Orthodoxie, on peut dire que le Père donne au Fils l'énergie spirative non pas d'origine mais de manifestation. Mais dans ce cas, l'équilibre absolu de la Trinité montre que le Père donne à l'Esprit-Saint l'énergie de paternité qui également n'est pas d'origine mais de manifestation. L'Esprit-Saint est spiré par le Père (origine) pour, dans, avec, à travers, par le Fils (manifestation) et cette dyade appelle une autre correspondante : le Fils est engendré par le Père (origine) pour, dans, avec, à travers, par l'Esprit-Saint (manifestation). *Ek tou Patros dia tou Uiou* correspond à *ek tou Patros dia tou Pneumatos*. Le *Filioque* mais de manifestation seule s'équilibre par le *Spirituque* de manifestation seule également. Cet équilibre suppléerait à l'insuffisance de la formule du Credo de Nicée, où la divinité de l'Esprit-Saint n'est pas suffisamment explicitée (p. 216). »

Aux dogmaticiens de dire ce qu'ils pensent de ces textes. Des controverses pourront s'élever au sujet de la « maternité hypostatique » de l'Esprit par rapport au Fils, comme au sujet du divin charisme maternel par lequel l'auteur explique toute la femme. Les aspirations des « simples fidèles » ont parfois le privilège de se faufiler à travers les barrages construits par les docteurs et de découvrir intuitivement, sous des formes même sujettes à révision des orientations valables et des âmes de vérité. Quelques réserves qui puissent être faites, cette importance contribution du Prof. Evdokimov à la recherche religieuse russe contemporaine est très propre à ouvrir des perspectives, souvent inattendues, souvent lumineuses, à toute piété contemplante et questionnante.

L. G.

Bibliographie.

1. DOCTRINE

Theodor H. Gaster. — The Scriptures of the Dead Sea Sect in English Translation. Londres, Secker and Warburg, 1957 ; in-8, 360 p., 10/6.

L'A. a pris l'heureuse initiative de faire la traduction intégrale de tous les textes caractéristiques publiés des manuscrits de la mer Morte. Sont exclus du recueil, en raison de leur intérêt réservé aux spécialistes, les textes uniquement bibliques et les fragments ne permettant pas de traduction cohérente. Ils sont groupés autour de trois thèmes : le service de Dieu, ou les observances et la spiritualité de la communauté ; la louange de Dieu, hymnes et psaumes et la parole de Dieu selon l'exégèse de quelques commentaires ; enfin le triomphe de Dieu, où l'on lit les documents messianiques. Un appendice ajoute trois textes publiés en 1956. Les introductions sont sobres et réservées, la traduction, sans être un décalque, respecte les formes idiomatiques et les lacunes des documents. Comme l'A. promet un volume de commentaires, il réduit ici ses notes au minimum. Un index analytique, ébauche de concordance, ajoute à l'ouvrage une dernière utilité. D. M. F.

Albert Vincent. — Les Manuscrits hébreux du désert de Juda. (Coll. Textes pour l'histoire sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1955 ; in-12, 282 p., 700 fr. fr.

Limité à sa date de publication, ce volume fait un état précis de l'ensemble des questions et de la teneur des textes des manuscrits de la mer Morte. C'est un vétéran de l'enseignement biblique et de l'histoire des religions qui s'en charge, et Daniel-Rops qui présente le sujet. La première partie suit pas à pas les découvertes et fait l'inventaire des trouvailles ; la 2e partie expose les documents retrouvés, analyse les dossiers de chacun — ouvrages bibliques et non bibliques — avec la traduction intégrale de ces derniers ; la 3e partie agit de même avec d'autres textes de la « bibliothèque du couvent des Esséniens » ; la 4e partie forme un « essai historique ». Celui-ci est élaboré avec soin et grande circonspection, points acquis et hypothèses sont exposés sans préjugés, ensuite les divers renseignements historiques propres sont recueillis et

confrontés avec ce que l'on sait d'autre part pour tracer l'enchaînement vraisemblable des sectes : Assidéens, secte de la Nouvelle Alliance, Esséniens. Un dernier chapitre soulève les problèmes qui intéressent le christianisme naissant. Selon l'esprit de la collection, même dans la partie historique les textes de référence sont cités longuement. D. M. F.

John M. Allegro. — The Dead Sea Scrolls. (Coll. Pelican Books, A 376). Harmondsworth, Penguin Books, 1956 ; in-12, 208 p., 3 /6.

Parallèlement aux éditions de textes et aux discussions savantes, on ne manque pas de stimuler ici l'intérêt du grand public. Un membre de l'équipe, associé aux recherches depuis 1952, raconte la captivante histoire des découvertes successives des manuscrits de la mer Morte, les péripéties des fouilles, les problèmes de lecture. De nombreuses photos donnent une idée des sites, des découvertes, des types d'écritures et des savants au naturel. L'A. s'attache aussi à montrer la portée de ces textes dans la conduite des études bibliques et du christianisme primitif. La nécessité d'une présentation facile a fait prendre un ton très optimiste et conduit aux conclusions affirmatives. De nombreuses citations sont intégrées dans l'analyse. D. M. F.

Martin Alberts. — Botschaft des Neuen Testamentes. Tome II : Die Entfaltung der Botschaft, vol. 1 : Die Voraussetzung der Botschaft, vol. 2 : Der Inhalt der Botschaft. Zollikon-Zurich, Evangel. Verlag, 1954 et 1957 ; in-8, 316 et 358 p., DM. 24,50 et 25,85.

Les mérites de cet ouvrage, que les deux présents volumes achèvent, ont déjà été relevés ici (*Irénikon*, 29, 1956, p. 445). Ces derniers sont consacrés à l'expansion du message néotestamentaire qui, d'après la formule paulinienne de *II Cor.*, 13, 13, comprend trois éléments : la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit. Dans une longue introduction, l'A. analyse le cadre historique du message, en présente les porteurs, Jean-Baptiste, Jésus et l'Église, et examine l'œuvre divine sur laquelle le message est fondé, la mort et la résurrection de Jésus. La présentation du message est donnée à partir du retour du Christ, ses effets, ses signes avant-coureurs et la préparation morale qu'il postule. C'est dire que la teneur générale de l'ouvrage est fortement eschatologique. Aussi les thèmes de l'opposition entre le Christ et l'Antéchrist, du Fils de Dieu et de Satan, de la parousie, de la résurrection des morts, du jugement et du règne tiennent-ils une place prédominante. L'Église de même est considérée dans sa perspective eschatologique. L'ouvrage est un essai remarquable d'une théologie du Nouveau Testament tendant à se soustraire à l'emprise des catégories historiques et critiques pour être édifiée à partir de celles de la foi.
D. N. E.

Eugeniusz Dabrowski. — Synopsa łacińsko-polska czterech Ewangelii. (Synopse latino-polonaise des quatre Évangiles). Poznan, Pallotinum, 1955 ; in-4, 332 p., zl. 70.

L'A., professeur d'exégèse à l'Université catholique de Lublin, a établi cette première synopse paraissant en Pologne. Le texte latin suit l'édition clémentine de la Vulgate récemment mise au point par A. Grammatica et la traduction est de l'A. lui-même. Les indications essentielles portant sur le problème des synoptiques font l'objet d'une introduction concise mais bien charpentée. On y trouve également un commentaire sur la relation entre le quatrième Évangile et les trois premiers, lequel aura de l'intérêt non seulement pour le bibliste, mais également pour l'apologète.

D. H. C.

Karl Bihlmeyer. — Die Apostolischen Väter, I. 2e éd. par W. SCHNEEMELCHER. (Sammlung Ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften, II. Reihe, 1, 1). Tubingue, Mohr, 1956 ; in-8, LVI-164 p., DM. 7,20.

Joseph A. Fischer. — Die Apostolischen Väter. Griechisch-Deutsch. Munich, Kösel, 1956 ; in-8, XVI-284 p.

On est heureux de voir paraître une seconde édition photomécanique des Pères Apostoliques (au sens traditionnel de l'expression) selon le texte de Funk revisé en 1924 par Bihlmeyer et depuis longtemps épuisé. Nous avons ici la première partie qui comprend la Didachè, Barnabé, Clément I et II, Ignace (les sept lettres), Polycarpe (la lettre et le *Martyrium*) Papias, le fragment de Quadratus et la Lettre à Diognète. L'éditeur a eu l'excellente idée d'ajouter à l'ancienne introduction un court supplément contenant une bibliographie récente fort bien faite. La seconde partie, on le sait, comportera le Pasteur d'Hermas.

Malgré la réédition de Funk-Bihlmeyer, une nouvelle édition des Pères Apostoliques s'imposait en Allemagne, qui pût correspondre aux récents progrès des recherches. C'est presque en même temps que cette réédition que paraît ce travail nouveau. Mais M. J. F. entend l'expression de « Pères Apostoliques », au sens strict d'« auteurs qui ne faisant pas partie du Nouveau Testament sont des disciples ou auditeurs des Apôtres et de Paul (d'après la science moderne) ou des hérauts ou porteurs de la tradition apostolique ». Aussi sont-ce seulement les œuvres de Clément (1re aux Corinthiens), Ignace, Polycarpe (Lettres) et le fragment de Quadratus qui nous sont donnés ici en texte original (basé sur Bihlmeyer et sur Schäffer avec quelques améliorations) et avec une nouvelle traduction allemande due également à M. J. F. En tête de chacun de ces Pères figure une introduction donnant l'essentiel et comportant une mise au point de certaines discussions récentes. Signalons en particulier la prise de position de M. J. F. à propos des nouveautés de M. H. Grégoire sur l'inauthenticité des Lettres d'Ignace et surtout sur la date du martyre de Polycarpe. L'A. ne mentionne pas l'article du P. Boismard sur Clément et le IVe évangile. A propos de la Lettre de Polycarpe il accepte la théorie de N. P. Harrison et, à la suite du P. Kleist dans les *Ancient Christian Writers*, il fait aussi du chapitre XIII un billet distinct. D. H. M.

Jesús Solano, S. J. — Textos Eucarísticos Primitivos. Vol. 1 : Hasta fines del siglo IV. Vol. 2 : Hasta el fin de la época patrística (s. VII-

VIII). (Biblioteca de autores cristianos, 118). Madrid, La Editorial Católica, 1952 et 1954 ; in-8, 754 + 1.010 p.

Cette « Collection des auteurs chrétiens » commencée il y a moins de quinze ans en était déjà, à la parution du t. II de cet ouvrage (1954), à son 118e volume : record, si l'on songe que chaque volume atteint souvent 1000 pages et les dépasse même quelquefois. La collection porte son intérêt sur les œuvres de philosophie, de théologie, d'ascèse, d'histoire, etc. Elle forme un ensemble remarquable d'information soignée et parfaitement à jour de toutes les questions touchées. Ces deux volumes comprennent, pour les huit premiers siècles de l'Église, la présentation de tous les textes eucharistiques avec une introduction systématique développée pour chacun. Les textes originaux grecs ou latins sont toujours donnés en note ; pour les documents en langues orientales qui proviennent d'éditions avec traduction latine, celle-ci est donnée également (les traductions en langues modernes ne sont pas reproduites). La version espagnole occupe la première partie de la page. L'A. des deux volumes présentés ici n'a pas ménagé son érudition ; on peut dire que rien ne lui a échappé de tous les travaux modernes concernant la littérature patristique. Une des grandes richesses de cet ouvrage est incontestablement ses index qui sont répartis sur 150 pages, et dont la seule énumération des parties nous entraînerait déjà beaucoup trop loin. D.O.R.

Aurelio de Santos. — Los Evangelios Apócrifos. (Même coll., 148). Ibid., 1956 ; VIII-760 p., 32 pl. h.-t.

L'édition qui nous est donnée des Évangiles apocryphes est à tous points de vue excellente. Les introductions sont tout à fait à jour en ce qui concerne la bibliographie. L'Introduction générale est peut-être le meilleur résumé des études actuelles sur les apocryphes du N. T. Une première partie concerne les textes fragmentaires et les *Agrapha* ; viennent ensuite les apocryphes de la Nativité, de l'Enfance, de la Passion et de la Résurrection, de l'Ascension, puis la correspondance de Jésus avec le roi Abgar. Le tout avec les textes originaux grecs (pour les autres littératures, cfr la recension précédente) et la traduction espagnole, qui est du reste le premier but de l'ouvrage. Les planches hors-texte font saisir l'importance que l'iconographie populaire a accordée aux histoires contenues dans ces livres. — Par une surprise assez inattendue pour le lecteur, l'ouvrage est dédié à Mgr Calavassy, évêque des catholiques grecs de rite byzantin, décédé en 1957. D. O. R.

Marguerite Harl. — Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné. (Coll. Patristica Sorbonensia, 2). Paris, Éd. du Seuil, 1958 ; in-8, X-382 p.

On nous excusera de parler tout d'abord de la présentation extérieure du sujet telle qu'elle apparaît dans ce livre. L'ouvrage en effet est composé avec un soin extrême, où la manière de se référer aux sources tranche sur l'usage habituel par un effort nouveau qui a porté entre autres sur le classement bibliographique. A la table des matières qui figure en tête, l'A. a ajouté après la Préface une bibliographie classée suivant un ordre

rigoureux dont le plan est expliqué p. 31 : (A) *Bibliographie concernant Origène*, en 12 titres dont le dernier porte « Étude sur la christologie et la sotériologie d'Origène » ; (B) *Bibliographie concernant la fonction révélatrice du Verbe incarné* (4 chapitres méticuleusement subdivisés) ; (C) *Bibliographie concernant la notion de Logos en dehors du christianisme à l'époque d'Origène* (Philon, stoïcisme, platonisme, gnose, hermétisme, etc.), le tout numéroté de 1 à 524 titres (les index du reste ont pu être simplifiés grâce à cet artifice). On conçoit dès lors l'immense service que peut rendre cet ouvrage à tout travailleur qui s'applique à l'étude de l'antiquité chrétienne. Vient ensuite un tableau chronologique des œuvres d'Origène qui ne sera pas moins utile. Disons aussi que l'A., actuellement titulaire de la chaire de grec chrétien récemment créée en Sorbonne, s'est appliqué dans son travail à déterminer les nuances de la langue d'Origène quand cela lui a été possible. C'est ainsi que dans les index, à la suite de ceux qui sont consacrés aux références à l'œuvre d'Origène, à l'Écriture, aux titres du Christ et à quelques thèmes majeurs, vient un index philologique des mots grecs que nous tenons à signaler comme ayant une importance spéciale. — Venons-en maintenant à l'ouvrage lui-même. Il est intitulé : *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. Ce titre, à première vue, paraît un peu compliqué. On peut se demander s'il ne s'agit pas avant tout du rôle prophétique du Christ ; la préface explique le mot-à-mot de ce titre comme on le ferait d'une définition : il s'agit tout autant de la sotériologie d'Origène, et dès lors nous nous trouvons en terrain bien connu et délimité. Tout compte fait, le titre choisi s'harmonise bien avec ce que représente Origène dans la tradition chrétienne, spécialement dans la tradition alexandrine, où la fonction johannique du *Logos* a toujours joué un grand rôle. L'ensemble déjà si riche des nombreuses études modernes sur Origène permettait qu'on analyse encore ainsi cet aspect, tout de même assez fondamental, d'un écrivain inépuisable. L'A. a éprouvé le besoin, comme résultat de ses recherches, de mettre une sourdine aux éloges enthousiastes qu'on a prodigués ces derniers temps à l'œuvre du grand Alexandrin, dont on n'a peut-être pas assez relevé les faiblesses (« Pourquoi donc l'Église a-t-elle condamné Origène ? » p. 335). Aussi dans un petit paragraphe de sa conclusion intitulé « Des retouches au portrait d'Origène », où il veut simplement se conformer à l'histoire tout en rendant hommage à la profondeur de vue de ses prédécesseurs, l'A. prononce : « La vérité est un peu différente » (*ib.*). Nous sommes d'accord pour dire que, « ayant abordé l'œuvre d'Origène non pas en théologien ni même du point de vue de l'Église, mais avec une préoccupation d'historien en restant curieux de toutes les idées et en utilisant les méthodes d'analyse philosophique et littéraire » le portrait qui ressort de cette étude est « un portrait d'Origène renouvelé » (p. 335-336). — Plusieurs fois l'A. revient sur cette idée qu'Origène « était peu enclin aux confidences » (p. 48, 359), ce qui lui a permis de laisser de côté le problème de la vie mystique du grand Docteur, sur laquelle du reste on avait beaucoup écrit ces dernières années, comme la bibliographie le montre bien. Cet ouvrage n'est nullement inférieur aux autres monographies récentes consacrées à la doctrine du grand Alexandrin.

D. O. R.

Hans Urs von Balthasar. — Parole et Mystère chez Origène. Paris, Éditions du Cerf, 1957 ; in-8, 148 p.

Ce petit opuscule plein de richesse doctrinale et tout parfumé de culture religieuse est la reprise de deux articles très denses parus en 1936 et 1937, sous le titre : « Le Mysterion d'Origène », dans les *Recherches de Science religieuse*. On voit ici ce que peut faire la présentation « humaine » et élégante d'un texte d'apparence ardue. Une couverture qui évoque artistement la figure du Christ remontant des enfers d'après une ancienne mosaïque (cfr explication p. 145-146), le texte bien aéré allant à la page à chaque paragraphe important, les notes développées reportées à la fin du volume (seules les citations sont au bas de la page), rendent cette monographie vraiment attrayante. Le nouveau titre « Parole et Mystère chez Origène » tranche sur l'ancien « Mysterion », un peu rebutant. Dans la table des matières, les titres sont développés en des sous-titres qui ne figurent pas dans le texte mais mettent immédiatement le lecteur dans l'atmosphère voulue. Nous les alignons ici, car ils disent à peu près tout le contenu de l'ouvrage : « De l'image à la vérité, Repas et épousailles, Immanence et distinction, Le Dieu qui parle, L'Incarnation de la Parole, Le Christ et l'Église, L'Église et l'Écriture, Eucharistie et Écriture, Les sens spirituels, L'Écriture, histoire en acte, Le Christ-Sacrement, Structures sacramentelles de l'Église, Structure sacramentelle de la Parole, Le baptême, L'eucharistie ». D. O. R.

R. W. Muncey. — The New Testament Text of St Ambrose. (Coll. Texts and Studies, Second Series, IV). Cambridge, University Press, 1959 ; in-8, LXXVIII-118 p., 32/6.

Henry Chadwick. — The Sentences of Sextus. (Même collection, V). Ibid., 1959 ; in-8, XII-194 p., 30/-

R. W. Muncey a recueilli les textes du N. T. cités par saint Ambroise, et a reconstitué ainsi verset par verset ce qu'on peut retrouver du texte ambrosien de ces Livres, texte dont il fait une édition critique en même temps que comparative avec les autres versions connues. Dans une longue introduction de 78 pages, après une liste des mss. grecs et latins qui ont servi à son étude, l'A. s'est appliqué notamment à déterminer la méthode employée par le saint Docteur lorsqu'il traduisait pour son peuple le *textus receptus* grec du N. T. en usage alors. Cet ouvrage rendra les plus grands services à l'étude des anciennes versions latines de la Bible, ainsi qu'à l'histoire du vocabulaire du latin chrétien. On eût aimé un index des œuvres d'Ambroise. Le lecteur y aurait remarqué d'emblée, par exemple, que le *De Sacramentis* n'a pas été utilisé ; l'authenticité ambrosienne en est cependant aujourd'hui bien reconnue. Notons aussi que la date de 116 qui situe historiquement Euthyme Zigabène (p. XXIV) est évidemment fantaisiste.

Les sentences païennes du philosophe pythagoricien Sextus, christianisées au IIe siècle par un inconnu, attribuées déjà par leur traducteur Rufin au pape Sixte II suivant une opinion courante que saint Jérôme poursuit de ses sarcasmes, ont été plusieurs fois l'objet d'études approfondies, en raison surtout de leur popularité au moyen âge. On sait que

la Règle bénédictine en a fait une citation célèbre (ch. 7, degré 11). Ces œuvres pagano-chrétiennes ont du reste toujours exercé un prestige mystérieux sur les chercheurs. M. H. Chadwick nous donne ici une édition critique du texte grec, de la version rufinienne ainsi que des sentences de Clitbarque et de Pythagore, qui peuvent en être considérées comme les sonrces. Dans une seconde partie, *Studies*, il revient sur un certain nombre de questions discutées par les érudits sur la morale de Sextus, l'attitude de saint Jérôme devant Rufin dans la détermination de l'auteur, et la compilation même des sentences. Ce livre est d'une tenue et d'une probité scientifique rigoureuses. D. O. R.

Saint Augustin. (Coll. Corpus Christianorum, ser. latina, XXXIII, pars V). Turnhout, Brepols, 1958 ; in-8, XVI-578 p.

Itinerarium Egeriae. (Même coll., excerptum ex tomo CLXXV). Ibid., 1958 ; in-8, VI-100 p.

M. J. Fraipont, à qui nous devons déjà plusieurs rééditions des œuvres de saint Augustin — du moins en collaboration avec dom Dekkers — dans le *Corpus Christianorum*, a entrepris cette fois l'édition des *Quaestiones* et des *Locutiones* sur l'Heptateuque du saint Docteur, auxquelles il a joint le petit traité de quatre pages intitulé *De Octo quaestionibus ex Veteri Testamento*. Nous possédions déjà un texte critique de ces ouvrages : pour les deux premiers dans l'édition de J. Zycha du Corpus de Vienne (1894-1895), et dans celle de dom De Bruyne pour le troisième. Les déficiences du texte de Zycha étaient connues. L'A. a réussi à les combler, tout en profitant en même temps des études plus récentes concernant ces deux ouvrages. Les manuscrits ont été à nouveau hiérarchisés et collationnés. — Quant au petit traité *De Octo quaestionibus*, dont on ne connaissait guère jadis qu'un morceau, il avait été repéré dans son entier par dom Morin en 1911, qui n'en avait pas admis alors l'authenticité intégrale. Repris par dom De Bruyne en une étude plus concluante (1931), il peut être considéré aujourd'hui comme une œuvre entièrement augustinienne. L'A. s'est référé presque entièrement ici au texte de dom De Bruyne.

Pour l'*Itinerarium Egeriae*, la préface nous apprend que cette nouvelle édition du texte de la *Peregrinatio* est due à une entreprise du Dr. Gorce « *artis medicae simul ac litterarum doctor* », qui, préparant une nouvelle édition latino-française de l'ouvrage (ne fera-t-elle pas double emploi avec celle de H. Pétré dans Sources chrétiennes, nº 21 ?), a consenti à céder ici son texte latin. Celui-ci n'est autre du reste que celui de Franceschini (Padoue, 1940), revu par Franceschini lui-même. L'ouvrage comporte en appendice, comme en plusieurs éditions antérieures, le *Liber de Locis Sanctis* de Pierre Diacre, dont la seconde partie a utilisé le récit d'Égérie, et qui est cité dans cette édition en parallèle au texte même de la voyageuse chaque fois qu'il y a lieu. Les variantes ont été collationnées et le texte a été préparé par les moines de Saint-Jérôme à Rome. Ce fascicule, qui fait partie du t. 175 du *Corpus Christianorum*, est édité ici à part « *in usum scholarum* ». D. O. R.

D. M. Lang. — The Life of the Blessed Iodasaph. A New Oriental Christian Version of the Barlaam and Ioasaph Romance. (Reprinted from the BSOAS, 1957, XX).

L'A. a traité la question des origines du roman de Barlaam dans un livre récent (D. M. LANG, *The Wisdom of Balahvar*, a Christian Legend of the Buddha. Londres, 1957 ; cfr *Irénikon*, 31 (1958), p. 381). Dans la présente étude, M. Lang présente la version géorgienne longue du ms. géorg. 140 de la bibliothèque patriarcale grecque et examine sa position par rapport à la version arabe et grecque, par la comparaison des péricopes et des noms propres. Cette version dérive de l'arabe et est à l'origine du grec. C'est donc la version géorgienne longue qui fait le lien entre la légende indienne et le grec, et non la version abrégée. C'est dire aussi qu'il n'y a pas de passage direct de l'Inde à Jérusalem (version grecque). La thèse de M. Lang a deux mérites : elle n'a pas besoin d'être complétée par des hypothèses secondaires, elle ne se limite pas au matériel grec, mais rend compte aussi des versions orientales. D. A. T.

A. Chavasse. — Le Sacramentaire gélasien. (*Vaticanus Reginensis 316*). Tournai, Desclée, 1958 ; in-8, 820 p.

C'est tout le problème du Gélasien ancien qui se trouve renouvelé par cette masse de recherches de plus de 700 pages. Jusqu'ici, semble-t-il, parmi les partisans de l'origine romaine un certain *consensus* admettait que le sacramentaire datait de la fin du VI[e] siècle et avait reçu d'importants compléments au VII[e] siècle, sans compter un apport plus ou moins étendu de traits gallicans. L'on peut dire qu'après ces études le *Sitz im Leben* qui commande la structure du livre a basculé au VII[e] siècle mais que le Gélasien s'avère plus romain que jamais. Pour le VI[e] siècle on ne peut parler que de sources, d'ailleurs considérables. Ces conclusions résultent de la complexité même de l'œuvre qui fusionne des couches liturgiques différentes, tout en conservant une grande unité. M. C. détermine d'abord les cinq additions gallicanes qui concernent les rites épiscopaux des ordinations, de la consécration des vierges, de la dédicace, de la bénédiction de l'eau lustrale, des funérailles ; puis passant désormais à Rome il étudie les additions et remaniements adaptant le sacramentaire à la liturgie des titres : études très actuelles sur le *Triduum sacrum*, puis sur l'administration de la pénitence et enfin sur les formulaires baptismaux (diverses étapes d'une liturgie d'*infantes*, dont la dernière, qui incorpore l'*Expositio* des Évangiles, se révèle antérieure à l'ordo XI). Pénétrant davantage encore dans le vif du sujet, M. C. discerne deux couches liturgiques principales dans le reste du temporal du livre I et dans le livre II (sanctoral). Les critères de cette distinction sont de nature diverse : pour le livre I, dualité et incompatibilité de formulaires et, accessoirement nombre d'oraisons dans chaque messe, deux collectes signalant les formulaires archaïques ; l'absence de l'*oratio ad populum* — elle ne figure guère que dans ce livre I, au carême, à Noël-Épiphanie et après l'Ascension — n'aboutit, semble-t-il, qu'à des conclusions limitées (période de Noël). L'oraison *super sindonem* est rarement absente du sacramentaire sauf dans une partie du livre II (sanctoral) où se révèle par là même une dualité qui correspond de façon étonnante à la liturgie

de deux groupes d'Églises. M. C. établit en effet que l'absence de cette oraison caractérise, à la différence du reste de Rome, les titres novateurs de la Ière région influencés par Saint-Pierre-aux-Liens. C'est ce double sanctoral des titres qui a fusionné ainsi dans le Gélasien. Le fait que le sacramentaire ne s'intègre plus logiquement dans l'évolution liturgique telle qu'on la concevait jusqu'ici s'explique par le caractère multiforme de la liturgie romaine tel que nous le révèle M. C. : le Gélasien est un sacramentaire presbytéral à l'usage des titres et diffère par là considérablement de la liturgie papale, un exemple étant fourni de surcroît par l'Avent qui termine le sanctoral et comporte encore six semaines. M. C. s'attarde ensuite sur plusieurs formulaires remarquables de ce double sanctoral (Fêtes de la Croix — l'Invention est une fête romaine du VIe siècle dans les titres — , les quatre fêtes mariales). Le livre III qui groupe des formulaires divers selon l'analogie du sujet permet à l'A. de confirmer qu'il s'agit d'une liturgie presbytérale mais adaptée à la fois au service paroissial et au service monastique (augustinien puis bénédictin) assuré par le clergé d'une basilique. A propos des formulaires dominicaux de ce livre, M. C. montre que les formulaires du temps pascal qui leur sont apparentés sont encore adaptés à l'ancienne liste que nous fait connaître l'Évangéliaire napolitain. La dernière partie n'est pas moins importante pour les rapports entre Gélasien et Grégorien. L'A. établit définitivement que le *Paduense* est une révision du Grégorien datant de 650-683 et dépendant du Gélasien (formulaires dominicaux, sanctoral). M. C. s'étend également sur le supplément propre de l'*Hadrianum*. Il étudie enfin un certain nombre de formulaires communs au Gélasien et au Grégorien original (il attribue ce dernier avec l'opinion générale à saint Grégoire), communs également aux sacramentaires gallicans et postule une source commune, qui serait non point le Gélasien lui-même mais un sacramentaire romain presbytéral du VIe siècle (prégélasien et prégrégorien) dont il cerne quelque peu la structure. La conclusion retrace dans ces perspectives la genèse des sacramentaires romains et leur carrière en Gaule. Cette étude extrêmement riche s'appuie sur une méthode rigoureuse qui a l'avantage d'envisager de front l'évolution de tous les livres de la liturgie romaine. Une masse de tableaux dont certains améliorent les tables de concordance publiées jusqu'ici permettent de réduire les développements et aident le lecteur à ne rien perdre du texte. La typographie en ce cas même est excellente. Un problème continue, semble-t-il, à se poser à propos du nombre des oraisons, singulièrement en relation avec le témoignage du Léonien qui, M. C. le montre, diffère sensiblement sur ce point du Gélasien et du Prégélasien. — Souhaitons en terminant que les non-catholiques eux aussi s'intéressent à cet ouvrage fondamental qui leur montrera excellemment la vitalité toujours actuelle de la liturgie romaine.

D. H. M.

N. Liesel. — Les Liturgies catholiques orientales. Commentaires et schémas analytiques avec cartes géographiques. Rome, Université grégorienne, 1958 ; in-8, 272 p.

Traduit par L. Jorland d'un original allemand paru en 1956, cet ouvrage, décrit les liturgies copte, éthiopienne, syrienne, malankare, maronite,

grecque, melkite, russe, ruthène, chaldéenne, malabare et arménienne. On se souviendra du magnifique recueil de photographies, *Die Liturgien der Ostkirche*, recensé ici même (cfr *Irénikon* 31 (1958), p. 260). Le dessein de l'A. est de servir au rapprochement avec l'Orient, rapprochement qui « ne sera jamais qu'artificiel (...) si les théologiens, les érudits et les historiens restent les seuls à s'intéresser (...) à la vie chrétienne (...) des peuples d'Orient. Il faut que « tous » les chrétiens d'Occident (...) puissent entrer en contact intime avec ces liturgies qui sont, en Orient, la source de la culture chrétienne (...) et de la piété profonde de ces peuples ». Les cartes et schémas détaillés figurant au volume et destinés à rendre plus accessibles les textes et l'explication des liturgies ne sont, au fond, que des commentaires à une série de 12 films avec images numérotées correspondant à chaque section, films que nous n'avons pas pu voir, hélas ! La faveur rencontrée par l'édition allemande, préfacée par le cardinal Tisserant, a incité l'A. à s'adresser au public de langue française dans une édition d'agréable présentation dans laquelle nous devons cependant déplorer, outre les nombreuses fautes d'impression, ce qui nous paraît être une sérieuse erreur de perspective. Nous considérons comme une erreur fondamentale de présenter non pas la Divine Liturgie, mais des messes basses célébrées par un prêtre et un servant. Ensuite nous avons lu avec un profond malaise ces descriptions minutieuses de cérémonies qui, heureusement! n'ont pas été ainsi «rubricisées» en Orient, au moins dans l'Orient demeuré oriental. En ce qui concerne les diverses formes du rite byzantin, on peut et on doit affirmer que les célébrants consultés par l'abbé L. font sans doute comme il le dit, mais il n'y a probablement pas un seul autre qui se conforme exactement à la manière décrite. Cette description, utile comme explication très précise des images, se lit comme s'il s'agissait dans toute sa rigueur d'un *Ritus servandus in celebratione Missae* — id quod Deus avertat !

D. G. B.

Humbert Bouëssé. — Le Sauveur du monde. IV : L'Économie sacramentaire. (Doctrina Sacra IV). Chambéry-Leysse, Collège théologique dominicain, 1951 ; in-8, 448 p.

Cet impressionnant volume du Cours de théologie dogmatique du P. B. est consacré à la doctrine des sacrements en général. L'A. suit fidèlement, mais sans servilité, la division de la Somme de S. Thomas, remarquable en cet endroit (Partie III, questions 60 à 65). Dès le début de l'exposé, on souligne « la double fonction de mémorial et de prophétie du symbolisme sacramentel, conjointement commémoratif de la mort du Sauveur et annonciateur du jour de la Rédemption » (p. 26). C'est dire assez la densité christologique et le dynamisme eschatologique qu'accuse l'ensemble de l'ouvrage qui reflète l'effort pastoral et scientifique de la revalorisation sacramentelle perceptible partout depuis un demi-siècle. L'A. veut éviter tout danger de fixisme et de « chosisme » et souligne le caractère de signe et de symbole des sacrements. Les problèmes sont abordés avec un sens critique qu'on perçoit chez l'A. avec d'autant plus de joie qu'il est encore assez rare chez un dogmaticien. Ne pas imposer des vérités logiquement déduites d'une définition dogmatique devrait être

la hantise de tout théologien. Ainsi, même si l'A. penche en faveur du « caractère improbable d'une institution dominicale médiate » (p. 54), il ne considère pas comme définie par le concile de Trente l'institution immédiate des sacrements par le Christ et n'ose pas « déclarer invalide la pratique actuelle des moines orthodoxes de Finlande qui consacrent du vin de myrtille » (p. 60). Par contre, à cause du symbolisme, il juge invalide la consécration d'un bloc de vin gelé (p. 66). J'imagine volontiers qu'on sort des cours du P. B. l'esprit satisfait, la curiosité intellectuelle stimulée, toute inquiétude et toute anxiété dissipées, le cœur largement ouvert aux merveilles divines exposées avec l'audace franche et libératrice qui devrait caractériser les enfants de Dieu. Ajoutons que la préoccupation œcuménique n'est pas absente et, comme c'est le cas pour la dogmatique de Schmaus, le non-catholique ouvrira ce volume avec la chance d'y trouver la vraie doctrine catholique et la sienne propre pas trop faussées.

D. N. E.

Johannes Brinktrine. — Die Lehre von der Schöpfung. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1956 ; in-8, 366 p., DM. 20.
— **Die Lehre von der Gnade.** Ibid., 1957 ; in-8, 266 p., DM. 16.

Le mérite de la dogmatique de Mgr J. B. est sans contredit la mise au point, menée avec précision et clarté, de la présentation traditionnelle positivo-scolastique du dogme catholique. Cela est tout particulièrement vrai du traité de la création, pour lequel l'A. n'a pas craint un examen minutieux des problèmes posés par l'exégèse et les sciences modernes. De nombreux éléments de la théodicée sont évidemment présents et, si l'A. consacre plus de cent pages aux anges, c'est à dessein contre la mentalité matérialiste. La foi aux anges a passablement faibli même chez les catholiques ; mais il faudrait plus qu'un traité philosophique pour y remédier. Il est dommage que l'A. n'ait pas donné à ce traité une note biblique en le centrant autour du rôle propre aux anges dans l'économie du salut ; il aurait été plus fidèle à la révélation et aurait atteint plus sûrement son but si louable. Peut-on d'autre part invoquer le Concile de Chalcédoine et le IVe du Latran (que les théologiens citent si facilement) pour prouver que l'homme est composé d'une âme et d'un corps ? Le traité de la grâce est fidèle à la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas. Ici encore c'est la clarté de l'exposé qui rend ce manuel facilement accessible.

D. N. E.

Altfrid Th. Kassing. — Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1958 ; in-8, 176 p., DM. 22,50.

Voici comment l'A. de cette étude exégétique du chap. 12 de l'*Apocalypse* présente lui-même en quelques mots sa solution d'un problème fréquemment débattu : Il n'y a qu'un seul sens applicable à la figure de la Femme de *Apoc.* 12, le sens ecclésiologique, qui comprend la communauté de Dieu de toute l'histoire du salut. Et le sens ecclésiologique *contient* le sens mariologique pour autant que Marie a sa place à l'intérieur de

cette universelle communauté des rachetés (p. 163). Les principes d'exégèse par lesquels l'A. se laisse conduire tout au long de son exposé, nous semblent sains ; les résultats auxquels ils font aboutir correspondent d'ailleurs à un acquis bien établi de la tradition patristique et ecclésiastique, au moins pour ce qui concerne l'essentiel. Il n'y a que la façon trop minimaliste dont l'A. conçoit le sens mariologique comme contenu dans le sens ecclésiologique qui ne nous paraît ni justifiée ni justifiable. Plutôt que de la « place » il faudrait peut-être mieux parler de la « fonction » de Marie au milieu du peuple de Dieu. Il ne faudrait donc pas trop « localiser », dans cette communauté et dans cette histoire du salut, le rôle de celle qui a donné au monde le Messie, ce qu'on fait ici en limitant ce rôle à *Apoc.* 12, 5 (« Or elle enfanta un Fils, un mâle »). Le v. 5 vise manifestement la personne de Marie, mais, pour ne pas rompre l'intégrité du symbole, il ne faudrait pas y voir, sans plus, l'événement simplement historique de la Nativité. Le sens propre étant ecclésiologique, le sens *contenu* concernera Marie dans sa maternité universelle en vertu de cette naissance d'un Fils dont on dit immédiatement après qu'il mènera à la baguette de fer toutes les nations païennes, où donc apparaît d'emblée la dimension d'universalité de cet événement, universalité qui reste, dans la symbolique de l'Apocalypse, sous le « signe » de la Femme (avec la *connotation* historique du v. 5). Or pour l'A. le sens *contenu* ici ne serait qu'un morceau d'histoire ; s'il en est ainsi, cela ferait figure d'un *Fremdkörper* dans la grande imagerie de la Femme apocalyptique. Il serait mieux de dire que le sens ecclésiologique contient ici le sens mariologique non pas comme un simple fait épisodique (la Nativité) — un maillon dans la chaîne du déroulement historique (p. 154) —, mais, ici comme ailleurs, en tant que contenu théologique exprimé dans toute cette vision par l'image de l'antagonisme entre la Femme et le Dragon. Cette manière de voir, loin d'infirmer la thèse principale de cette étude, y donnera au contraire une plus grande solidité et homogénéité. Elle rendra justice à cette présence constante de la Mère du Sauveur dans l'Église, à cette fonction très spéciale que la théologie n'a pas encore bien précisée dans toute sa nature et selon sa véritable portée, mais dont elle est de plus en plus consciente. Bien sûr, la relation entre Marie et l'Église est autre que celle qui existe entre le Christ et l'Église (p. 90), mais l'une et l'autre relation se rejoignent dans l'économie de l'Incarnation et ne sont pas sans rapport mutuel et intrinsèque. En réaction, nous paraît-il, contre un certain « mariocentrisme » immodéré en exégèse, la solution de l'A. semble donc pécher par un autre excès. Même s'il est difficile d'en déterminer la nature, il faut bien admettre que le sens mariologique contenu dans le sens ecclésiologique de *Apoc.* 12 n'exclut point une « présence » de Marie dans la « descendance » persécutée. Il nous semble vrai que la personne de la Mère de Dieu est, dans *Apoc.* 12, bien plus « adsignifiée » (selon le mot cité de Terrien, p. 94) que notre A. ne le pense. Toutefois la ferme revendication de l'unique sens ecclésiologique (collectif) du « grand signe dans le ciel » demeure l'indubitable mérite de ce livre.

D. T. S.

Saint Augustin. — Le visage de l'Eglise. Textes choisis et présentés par H. Urs von Balthasar. Traduction française par Th. Camelot et J. Grumel. (Unam Sanctam, 31). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, XX-320 p.

Cet ouvrage comprend 293 citations de S. Augustin sur l'Église. Elles sont groupées en 9 chapitres dont voici les titres : 1. La Rédemption ; 2. L'Église dans l'ancienne alliance ; 3. Le Christ et l'Église ; 4. L'année de l'Église ; 5. Les sources du salut ; 6. Membres et fonctions ; 7. L'Église est amour ; 8. Le scandale ; 9. L'espérance de l'Église. Ces textes, il fallait les « choisir », et s'il est vrai que bien choisir est le fait d'un esprit cultivé, on ne peut que louer la culture et la qualité spirituelle de celui qui les a ici recueillis et groupés. Nous connaissions de H. Urs von Balthasar d'autres florilèges (nous pensons particulièrement au « *Geist und Feuer* » d'après Origène), dans lesquels nous avions pu apprécier déjà la valeur de son choix et son remarquable sens de l'harmonie des textes. L'introduction a comme but de « créer l'atmosphère » pour le lecteur moderne et de l'initier suffisamment à la pensée augustinienne pour lui faire apprécier les pages qui viennent ensuite, lesquelles sont présentées avant tout pour être méditées.
D. O. R.

Paul Remy Oliger. — Les Évêques réguliers. Recherche sur leur condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'à la fin du moyen-âge. (Museum Lessianum, section historique). Paris, Desclée de Brouwer, 1958 ; in-8, IX-224 p., 150 fr. b.

Voici un sujet assez neuf. L'accès à l'épiscopat de moines et de réguliers a posé très tôt un problème dans l'Église. L'A. l'examine méthodiquement et expose son sujet en deux parties : I. *Le droit ancien* (400-1234) : Les premiers moines-évêques ; Le très ancien droit canonique (400-870) : La législation, condition juridique du moine-évêque ; La coutume ; Du VIIIe concile œcuménique au concile d'Altheim (870-916) ; L'évolution du droit du Xe au XIIe siècle ; Le décret de Gratien ; La doctrine des décrétistes : Statut personnel et patrimonial des moines-évêques. II. *Le droit classique* (1234-1450) : Les évêques mendiants ; La législation du XIIIe au XVe siècle ; Obligations particulières : La pauvreté, le port de l'habit, les testaments. On est étonné de ne pas trouver dans cet ouvrage, par ailleurs sérieux et de valeur, un ou deux chapitres sur l'épiscopat monastique obligatoire dans l'Église d'Orient ; à peine trouve-t-on quelques lignes fugitives qui en parlent à propos du IVe concile de Constantinople (p. 71). Il y avait là une matière qui eût illustré abondamment le point de vue de l'A., et qui eût fort élargi ses perspectives. Notons l'appendice sur les « Évêques entrés en religion ». — Cette thèse, élaborée sous la direction des maîtres de l'université de Strasbourg, est due aux suggestions du grand historien de l'Ordre franciscain décédé en 1951, et qui portait le même nom que l'A., le P. Livier Oliger.
D. O. R.

Joseph-Marie Perrin, O. P. — Consécration à Dieu et Présence au monde : les Instituts séculiers. (Coll. Présence chrétienne). Paris, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 160 p., 60 fr. b.

Les Instituts Séculiers sont nés juridiquement le 2 février 1947, par la publication de la Constitution Apostolique *Provida Mater*. Depuis, une abondante littérature manifeste l'intérêt que le peuple chrétien porta tout de suite à cette initiative audacieuse de l'Église. On peut dire qu'il y a des siècles (depuis la création des Congrégations à côté des Ordres) que l'Église n'ait fait de pas aussi important dans cette voie. L'A. du présent volume veut informer le lecteur ; il commente les documents pontificaux, mais en un style très simple, il montre aussi toutes les richesses spirituelles que les individus comme la société contemporaine tireront de cette nouvelle forme de vie évangélique. L'Église veut être présente partout par la sainteté de vie dans le monde contemporain ; pour ce faire elle a autorisé les essais les plus divers de vie religieuse. Les documents publiés en appendice, avec leur traduction, exprimeront la réelle volonté de l'Église en cette matière. D. Th. Bt.

George L. Mosse. — The Holy Pretence. A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop. Oxford, Basil Blackwell, 1957 ; in-8, 160 p., 21 /–

Sous ce titre assez énigmatique l'A. nous présente une étude bien documentée sur les problèmes soulevés par la rencontre et le conflit entre les principes chrétiens et la nécessité d'agir dans les circonstances concrètes de la vie. Après des chapitres sur les rapports entre la religion et les raisons d'État, sur l'accueil fait aux thèses de Machiavel en Angleterre et sur la casuistique catholique en ce pays, M. M. étudie trois grands casuistes protestants : Perkins, Ames et Winthrop. Ensuite viennent les chapitres : Puritanisme et politique, le Serpent et la colombe (sur le célèbre Jeremy Taylor) et la Conclusion. Plusieurs sans doute s'étonneront d'apprendre que le protestantisme anglais avait, en effet, une casuistique développée et qui, en dernière analyse, ressemblait beaucoup à celle qu'enseignaient les catholiques. Nos auteurs puritains, tout en rejetant Machiavel, reconnaissent bien la nécessité du *dolus bonus*, c'est-à-dire de la prudence, à condition qu'il soit informé par la foi. Les langues étrangères sont malmenées : p. 11, lire *domi* non *domini ;* p. 22, lire *Nimègue ;* p. 23, lire *Giuseppe*, *iniqui* (? pour *inquid*), *machiavélisme*, etc.

D. G. B.

Josef Hornef. — Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder ? Vienne, Seelsorgerverlag Herder, 1959 ; in-8, 191 p., 45 Sch.

Déplacé en 1933 comme juge par le régime nazi dans la diaspora nordhessoise, l'A. s'y est rendu compte des nécessités pastorales d'un pays de mission moderne. Un article du R. P. Pies, *Block 26. Expériences d'une vie de prêtre à Dachau*, dans *Stimmen der Zeit*, oct. 1947, le renseigna sur les colloques des prêtres incarcérés qui suggéraient entre autres le rétablissement d'un diaconat vivant et actif. Depuis lors l'A. n'a cessé de propager inlassablement cette idée dans de très nombreux articles, et beaucoup d'autres auteurs se sont joints à lui. On connaît la réponse de S. S. Pie XII adressée au 2[e] congrès mondial de l'Apostolat laïc : c'était comme une

invitation à faire mûrir la chose. M. H. résume ici ses articles : fondement du diaconat dans ses différents rapports. Les raisons tant d'ordre théologique que pastoral et unioniste qui font souhaiter son rétablissement sont très nombreuses et nous font reprendre la parole de saint Ignace d'Antioche : « Sans eux (l'évêque, les prêtres et les diacres) on ne peut parler d'Église ». L'A. qui vient de prendre sa retraite aura encore plus de loisirs pour se consacrer à cette œuvre inspirée de Dieu.

D. I. D.

Hendrik Kraemer. — La Foi chrétienne et les religions non chrétiennes. (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956 ; in-8, 170 p.

L'ancien directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, qui fut aussi jadis un très grand missionnaire, a été pendant de nombreuses années en contact avec des hommes de toutes religions, et le problème s'est posé à lui, comme il s'était posé à beaucoup d'autres avant lui, de l'attitude de la foi chrétienne vis-à-vis des religions non chrétiennes. Son ouvrage est divisé en trois parties : 1. Quelques observations sur l'étude des religions ; 2. Examen critique de diverses tentatives théologiques de traiter le problème des religions ; 3. Données bibliques du problème de la religion et des religions. La conclusion de l'A. est que « devenir un disciple de Jésus-Christ implique toujours une rupture radicale avec le passé » (p. 153). Cet ouvrage nous a paru très remarquable, un de ceux qui doivent le plus faire réfléchir les théoriciens de la mission aujourd'hui, car il est le résultat d'une longue expérience à laquelle s'est appliquée une intelligence très perspicace et très personnelle. Dans la seconde partie, sont examinées les attitudes par rapport aux religions non chrétiennes, des Pères apologistes, de S. Thomas d'Aquin, des Réformateurs, d'E. Brunner, K. Barth, W. Holsten, N. Söderblom et de quelques auteurs plus récents. On saisira le point de vue du réformé lorsque, exposant la théologie thomiste de la grâce, l'A. lui oppose : « Selon la Bible, le contraire de la grâce ce n'est pas la nature, mais le péché » (p. 63). L'ouvrage est la traduction d'une série de douze leçons faites en anglais à Genève et à Lausanne entre 1953 et 1955. D. O. R.

Parole et Mission. Revue de théologie missionnaire. Paris, Éd. du Cerf, première année 1958-1959 ; 4 fascicules in-8 de 160 p.

A.-M. Henry, O. P. — Esquisse d'une théologie de la Mission. (Coll. Foi vivante, n° 2). Ibid., 1959 ; in-8, 248 p.

Cette revue et cet ouvrage viennent témoigner d'un nouvel aspect de la Mission dans l'Église : son caractère théologique. Ce par quoi il faut entendre beaucoup moins une systématisation conceptuelle qu'une insertion de la doctrine de la « Parole annoncée » dans les cadres du renouveau pastoral contemporain, considérée surtout au point de vue du kérygme et de la prédication apostolique. Quelques titres d'articles des premiers fascicules nous le diront suffisamment : *Synagogue et Prédication apostolique* (J. Guillet) ; *Le catéchuménat dans l'édification de l'Église* (P. A. Liégé) ; *L'Église et la montée des peuples* (P. Hazoumé) ;

L'État d'Israël dans le dessein de Dieu (Y. M.-J. CONGAR) ; *Complexité de la mission* (N. DUNAS) ; *Méthodes missionnaires en Amérique latine* (R. POBLETE) ; *L'évêque et l'action missionnaire en pays chrétien* (Mgr CHAPPOULIE) ; *Ville marxiste et présence de l'Église* (M. DEBRÊL) ; *Questions sur l'Islam* (I. DALMAIS) ; *Le missionnaire et la culture indigène* (C. G. DIEHL).

Ce n'est pas révéler un secret que de dire que l'A. de l'*Esquisse d'une théologie de la Mission* est le principal animateur de la revue recensée. On retrouve dans son ouvrage, en 16 chapitres, les préoccupations essentielles de la pastorale missionnaire contemporaine : L'Église et le monde d'aujourd'hui, la communauté eucharistique, la communauté baptismale, la communauté catéchuménale, la foi avant la Parole, le miracle, témoignage de la Parole, le martyre, Mission et culture indigène, etc.

D. O. R.

Michel Hayek. — Le Christ de l'Islam. Paris, Éd. du Seuil, 1959 ; in-12, 290 p., ill.

En abordant un tel sujet, le R. P. Hayek entend « favoriser le rapprochement entre Christianisme et Islam, par la voie religieuse ». Le Coran et l'ensemble de la littérature islamique lui ont livré de nombreux textes relatifs au Christ, à la Vierge, à saint Jean-Baptiste, aux Apôtres. Il nous en présente quelques-uns des plus caractéristiques, rangés par thèmes et précédés d'une brève introduction. Encore que l'A. se défende de faire œuvre scientifique, on peut regretter l'absence d'un tableau chronologique permettant de situer les différentes sources littéraires. Un second volume est annoncé, qui exposera de façon systématique toute la christologie musulmane et constituera un utile complément à ce recueil de morceaux choisis parfois si déconcertants pour un lecteur occidental.

D. D. G.

Jean Chélini. — La ville et l'Église. Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse urbaine. (Coll. Rencontres, 52). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, 364 p.

Dans cette étude l'A. ne porte pas seulement à notre connaissance l'état de la pratique religieuse en divers milieux urbains. Il conduit aussi ses lecteurs à découvrir le phénomène sociologique du développement des villes en face duquel nous ne pouvons demeurer indifférents en tant que catholiques. Cet ouvrage s'adresse donc à ceux que préoccupe l'angoissant problème missionnaire, à ceux qui veulent adapter leur évangélisation aux situations concrètes des divers milieux sociaux, à ceux qui désirent mesurer le degré de vie religieuse d'une région, d'une paroisse, d'un quartier. Il est encore d'un vif intérêt pour ceux qui cherchent à découvrir les influences subies par les « Urbains » dans leur foi et leur pratique religieuse : influences du milieu de travail, des conditions de logement, des loisirs. A travers ce bilan résultant de « consultations paroissiales », on découvre les causes qui disposent le citadin à faire dans sa vie une plus ou moins grande place à Dieu. A la fin du trop court chapitre « L'Urbanisme ecclésiastique » (p. 187-205), l'A. conclut : « La ville change sans cesse et

l'Église ne peut être sans cesse présente que si elle suit ces mouvements de croissance et de régression. Sans cesse, elle doit modeler ses ordres juridiques et la distribution de son clergé selon les nouvelles nécessités de l'heure, afin qu'en nul point, celui qui la cherche, ne la trouvant pas, ne se tourne découragé vers les faux dieux scintillants des modernes Babylones ». N'est-ce pas un devoir d'en prendre loyalement conscience ?

D. M. L.

Nicolas Gogol. — Lettres spirituelles et familières. Paris, Grasset, 1957 ; in-8, 266 p.

Sous ce titre, M. Chuzeville nous donne, sans notes ni introduction, la plus grande partie des *Vybrannyja mĕsta iz perepiski s druzjjami*, morceaux choisis de correspondance, que Gogol publia lui-même en 1847 pour payer son voyage en Terre Sainte. Il y manque les lettres 22, 24, 25, 27-30 et 32 ; par contre deux correspondances qui ne figuraient pas au recueil de 1847 sont ajoutées ici en « appendice ». L'ensemble, placé par Gogol sous le signe de la maladie, de l'attente de la mort, de son pèlerinage à Jérusalem (cfr *Préface* et *Testament*) révèle un trait profond de son caractère mystique et prophétique. Outre les sujets littéraires qu'il traite avec son habituel bon sens, on y retrouve en effet les pensées chrétiennes très élevées de l'auteur des *Méditations sur la Divine Liturgie*, opposant aux lumières du siècle la lumière du Christ (XVII), prêchant l'amour des humbles et la charité envers les pauvres (VI), aimant son Église, telle quelle, et plaisantant les « catholiques d'Occident » à cause de leur activisme (VIII), prônant l'amour de la patrie russe au nom de la religion (« Si vous n'aimez pas la Russie, vous ne pourrez faire votre salut ») (XIX).

D. D. G.

II. HISTOIRE

Karl Heussi. — Kompendium der Kirchengeschichte. Tubingue, Mohr, 1957 ; in-8, XII-582 p.

Ce *Compendium* de l'histoire de l'Église date d'il y a cinquante ans. En voici la 11ᵉ édition qui, avec de légers changements, est une reproduction de la 10ᵉ (1949) déjà en son temps très remaniée. L'ouvrage se signale par la clarté de la présentation : chaque chapitre est formé d'une série de paragraphes numérotés et subdivisés et est précédé d'une bibliographie (un peu lacuneuse : le supplément en fin de volume est insuffisant). Des artifices typographiques soulignent ce schématisme. Cet aspect de l'ouvrage pourrait inviter les étudiants à un certain « bachotage ». Mais il s'agit somme toute d'une information judicieusement concentrée et que l'on peut consulter en dehors des examens. L'Église catholique reçoit son dû mais, de-ci de-là, transpirent certains jugements particuliers à l'A. et moins objectifs. Comme il convient à une histoire protestante, les pages relatives au développement du luthéranisme allemand et les chapitres traitant des divers protestantismes seront particulièrement précieux. On pourrait souhaiter moins de brièveté à propos des Églises orientales.

Les différents aspects de la vie de l'Église sont adéquatement résumés mais les notions dispensées sur l'histoire de la liturgie sont vraiment sommaires. Enfin, il faut signaler un libéralisme assez marqué en matière d'origines chrétiennes et d'histoire des dogmes. On connaît l'opinion négative de l'A. sur la venue de Pierre à Rome. Ces quelques critiques ne voudraient nullement masquer les mérites d'un ouvrage justement célèbre et dont le nombre des rééditions dit assez la valeur.

D. H. M.

Journal Illustré de l'Église. Paris, Éd. du Seuil, 1958 ; in-4, 256 p., illustrées.

Une imposante équipe de collaborateurs de choix a mis sur pied ce grand album dans lequel on trouve 32 numéros d'un périodique de 8 pages chaque fois. Mais en ces 256 pages, nous voyons, présentés sous une forme journalistique, les événements les plus marquants de vingt siècles de christianisme. On lit ces « nouvelles » avec passion, comme si l'événement se déroulait encore. Nous ajouterons que les divisions entre chrétiens, les essais de conciliation, comme aussi les escarmouches et les débats occupent bon nombre de pages. Nous recommandons cet ouvrage à beaucoup de catégories de lecteurs. Chacun y apprendra quelque chose, ne fût-ce qu'une méthode. Il se peut que tous les lecteurs du *Journal* ne soient pas d'accord. Il se peut aussi que l'on y découvre des « silences », des tendances : comme dans tout journal, de gauche ou de droite. Celui-ci n'est ni clérical ni bigot. Il y manque même les heures des messes, l'annonce des fêtes de bienfaisance, les films et spectacles avec leur cote morale ! Mais le spectacle est vivant, les illustrations parlantes et l'humour ne détruit en rien le respect.

D. Th. Bt.

Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft, redigiert von Herbert HUNGER. T. IV-VI. Vienne, Rohrer, 1955 ; Graz-Cologne, Böhlaus, 1956 et 1957 ; in-8, 164, 128 et 149 p., ill.

Grâce aux soins de M. le professeur Hunger, l'annuaire de la société autrichienne byzantine a continué sa parution régulière (cfr *Irénikon*, 1956, p. 104). Notons-y quelques contributions qui touchent à notre domaine. Chaque volume contient un article de M. le professeur GUILLAND (Paris) relatif à la topographie de la Ville impériale : *Les Portes de l'Hippodrome* (IV, 51-85), *Le Thomaïtès et le Patriarcat, le Puits-Sacré* (V, 27-40), *Études sur l'Hippodrome* (VI, 25-44). Remarquons à propos de : Peter SANZ, *Ein Fragment eines neuen Kanon des Andreas von Kreta* (IV, 1-11) que l'*ephymnion : Τόν Κύριον ὑμνεῖτε* est encore en usage aujourd'hui le samedi-saint ; il n'y a pas de doute qu'il faut lire p. 3, vv. 18 s. : **ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε**. Pour la doxologie on employait et on emploie la première personne du pluriel. — Heinrich Felix SCHMID, *Byzantinisches Zehntwesen* (VI, 45-110) : L'Orient byzantin n'a jamais connu une loi générale pour la dîme ecclésiastique telle que Charlemagne l'a iutroduite en Occident. Cela n'implique pas que les dîmes n'y ont pas existé ; seule la Russie

kiévienne a connu l'obligation imposée par l'État. Le professeur Schmid poursuit d'une façon très approfondie la nature et le développement des différentes dîmes de nature et d'origine plutôt profanes qui ont été perçues par les institutions ecclésiastiques sur les terres, sur leurs produits, sur le bétail, etc., dans les pays où a dominé la civilisation byzantine. Svetozar RADOJCIC, *Die serbische Ikonenmalerei vom 12. Jahrhundert bis zum Jahre* 1459 (V, 61-83) essaie de réunir et de dater les productions de l'iconographie serbe de cette époque. Il suffit d'avoir vu les vénérables icones réunies dans une salle-grenier au monastère de Chilendar au Mont-Athos pour louer cet effort ; la plus ancienne icone due à un maître serbe serait le *mandylion* ou la Sainte Face de Laon (fin XII[e] s.). Otto DEMUS, *Zwei marmorne Altarikonen aus San Marco* (IV, 99-121) : Il s'agit des saints Jean l'Évangéliste et Léonard de Limoges ; ce dernier fut vénéré chez les Grecs de l'Italie méridionale où l'on a composé un office en son honneur (cfr *Bollettino di Grottaferrata,* 8 (1954), 49-60).

D. I. D.

James Bulloch. — Adam of Dryburgh. Londres, S. P. C. K., 1958 ; in-8, VI-186 p., 30 /–

Cette biographie d'un moine vivant en Écosse au XII[e] siècle qui devient abbé puis se fait chartreux, valait la peine d'être racontée. C'est par les écrits même d'Adam de Dryburgh que nous connaissons les détails de la vie quotidienne d'un monastère de cette époque, d'une maison de chanoines réguliers et d'une chartreuse. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail, mais signaler seulement cette source d'information sur ces points particuliers. Les historiens, canonistes et liturgistes y découvriront bon nombre de choses concernant les institutions, les règles, les occupations, les horaires, etc. Dans ces différents genres de vie qu'Adam a pratiqués, nous voyons un vrai moine qui fut, en plus, un auteur modeste, peut-être peu connu de son temps, mais dont les écrits demeurent comme des témoins. On les trouve dans la P. L. au tome 198. Une bibliographie fort instructive sur la matière traitée et un Index complètent ce beau travail d'histoire monastique.

D. Th. Bt.

Gordon Leff. — Medieval Thought from Saint Augustine to Ockham. A Survey of the Dominant Ideas and Thinkers of the Middle Ages, and of their Sources and Influences. Harmondsworth, Penguin Books, 1958 ; in-8, 317 p., 3 /6.

Cet ouvrage de vulgarisation est le produit d'un sérieux travail scientifique. L'A., professeur d'histoire médiévale, possède aussi une solide connaissance de la philosophie ancienne ; ceci lui permet d'en suivre les répercussions chez les penseurs du moyen âge. Il prétend que toutes leurs conceptions strictement philosophiques se trouvent déjà chez Platon, Aristote, les stoïciens ou Boèce. Ce n'est que l'application du principe qui varie suivant l'auteur. La pensée chrétienne a également subi un fort ascendant néoplatonicien. — Le snjet est divisé en trois parties : héritage de Rome (400-1000), triomphe de la scolastique (1000-1300), scepticisme (1300-1350). Chaque période est précédée d'un bref aperçu historique.

Les détails sur les grands centres d'études, en particulier Paris et Oxford, jettent la lumière sur l'évolution de la pensée et contribuent à expliquer la formation des mentalités différentes. Cette pensée était constamment nourrie par le souci de déterminer le rapport entre la foi et la raison ; on en voit une gamme de nuances depuis l'illuminisme de S. Augustin et sa continuation par les franciscains jusqu'au scepticisme révolutionnaire d'Ockham. L'essai scolastique de compromis, application de la raison à la révélation, provoque une vive réaction, et le système du docteur « subtil » se dresse en face de celui du docteur angélique. Alors qu'il résume dans les grandes lignes la doctrine de S. Thomas, l'A. consacre plus de place à Duns Scot, dont les idées correspondaient au désir croissant de soustraire la théologie à l'emprise de la philosophie païenne. Et, pourtant, ce fut cette dernière qui, de l'avis de l'A., donna naissance à la philosophie chrétienne. Mais, le christianisme considérant la totalité de l'être dans sa relation à Dieu, a entrepris d'expliquer les problèmes devant lesquels l'antiquité s'était arrêtée.

D. H. C.

Oscar Halecki. — From Florence to Brest (1439-1596). Rome, Sacrum Poloniae Millennium, Via delle Botteghe Oscure 15, 1958 ; in-4, 444 p.

Dans sa contribution. *Rome, Constantinople et Moscou au temps de l'Union de Brest*, au vol. I de *L'Église et les Églises*, p. 444, n. 1, M. le professeur Halecki avait annoncé cette histoire de la préparation lointaine et proche de l'union du synode de Brest. Elle fait partie d'une collection publiée pour commémorer le millénaire de la christianisation de la Pologne en 966. Nul autre n'était mieux préparé que l'ancien professeur de Cracovie, actuellement à Fordham, pour mener à bon terme un pareil travail en peu de temps. Les sources des archives vaticanes et italiennes lui ont permis de déterminer exactement le rôle positif ou négatif que les personnages civils et ecclésiastiques en Europe orientale et en Italie ont joué dans cette conséquence lointaine de l'union de Florence, où les Ruthènes n'étaient pas représentés. Une longue introduction nous ramène jusqu'au premier concile de Lyon (1245) ; de là nous passons au traité de Krévo (1385) où la Lithuanie, et la Ruthénie sont associées à la Pologne. Ensuite l'A. expose ce que fut l'union de Florence pour les Ruthènes. L'union politique polono-lithuanienne conclue à la diète de Lublin (1569) créa le cadre dans lequel l'Union religieuse de Brest deviendra une possibilité. D'autre part, les efforts des papes pour liguer la chrétienté contre l'Islam et spéciament contre l'empire ottoman, étaient liés à l'espoir de regagner la chrétienté orientale à l'Unité catholique. Aussi l'Union n'avait-elle aucune chance de réussir en Moldavie et en Valachie ou à Constantinople même. Celle de la *Rus* primitive devait être repoussée par la Moscovie, ne fût-ce que pour des motifs politiques. La dépendance des patriarches œcuméniques vis-à-vis des sultans les rendaient impuissants à aider moralement et efficacement les Églises slaves. On ne peut douter du fait que chez ceux qui ont demandé et effectué l'Union le motif religieux ait dominé constamment leurs démarches. Les insistances avec lesquelles ils déclarent vouloir sauvegarder leurs traditions en témoignent assez. Quoique écrit

dans le cadre de l'histoire nationale polonaise, l'exposé garde toujours son objectivité. D. I. D.

Stanislas Polčin, S. J. — Une tentative d'union au XVIe siècle : La Mission religieuse du Père Antoine Possevin, S. J., en Moscovie (1581-1582). (Or. Chr. An., 150). Rome, Inst. Pont. Oriental, 1957 ; in-8, XVI-142 p., 2,50 dl.

La réconciliation des chrétiens est un objectif suffisamment impératif pour ne négliger aucune leçon d'expérience ; demi-succès et échecs, erreurs d'optique et intuitions contribuent à leur façon à orienter l'effort. Ainsi la légation du P. Possevin auprès d'Ivan le Terrible forme un chaînon intéressant dans la lignée des apôtres. Cette mission sollicitée comme médiation de paix dans la guerre entre Étienne Bathory et Ivan IV devait être orientée surtout selon les instructions du pape Grégoire XIII vers les préambules de l'union des Églises. Ce sont les récits et les rapports du légat qui forment l'objet de la présente refonte d'une thèse de doctorat présentée aux facultés de la Compagnie de Jésus à Louvain en 1951. L'étude comprend quatre chapitres : les premiers contacts de Possevin avec la Russie, les péripéties de ses colloques publics avec le tsar, l'analyse de ses écrits unionistes suivie de leur appréciation. Un appendice documentaire reproduit un passage inédit de son autobiographie sur la religion russe. — La personnalité choisie pour cette fonction délicate est assurément attachante : au zèle ardent s'alliaient le tact et les dons d'observation. Sans préparation organisée pour semblable entreprise, il fut d'abord solidaire des préjugés et de l'information ordinaire en Occident à cette époque sur les questions grecques et russes, mais sa probité et sa perspicacité le conduisirent à réviser ses positions. Enfin en matière unioniste, il ne minimisa pas les obstacles, mais réduisit au minimum les objections majeures à l'Union. Il prévit l'union des Ruthènes comme première étape, ce qui fut réalisé quinze ans plus tard ; quant aux Moscovites, ses prévisions pessimistes furent encore dépassées. Les professionnels de l'œcuménisme se pencheront avec attention sur les circonstances et les enseignements de cette expérience.

D. M. F.

Hubert Jedin. — Geschichte des Konzils von Trient. II : Erste Trienter Tagungsperiode (1545/47). Fribourg-en-B., Herder, 1957 ; in-8, XII-550 p.

C'est en 1949 qu'avait paru le premier volume de cette monumentale histoire (cfr *Irénikon*, 23 (1951), p. 481). Huit années plus tard paraissait le second qui traite de la première période du concile jusqu'à la translation à Bologne (décembre 1545-mars 1547). Malgré la longue attente qui avait précédé l'ouverture, le concile qui se réunissait enfin était sans programme et sans procédure, sans ordre du jour et on pourrait dire, du moins au début, presque sans évêques. Il n'avait devant lui qu'incertitudes et questions pendantes. C'est ce même concile qui après s'être donné ses méthodes de travail devait dans les mois qui allaient suivre, tenir, au milieu de difficultés persistantes, les sessions capitales de cette première période où l'on

mènerait de front — ainsi en avait-on décidé, non sans mal — l'œuvre doctrinale et la réforme de l'Église. M. J. nous fait suivre presque jour par jour tous les méandres de ces débats conciliaires dans les congrégations générales et particulières et les congrégations de théologiens. Ainsi s'échafauderaient les quatre décrets dogmatiques (Écriture et tradition, péché originel, justification, sacrements) et parallèlement les quatre décrets réformateurs dont l'élaboration remplit toute cette première phase que l'A. étudie en historien, en théologien, non moins qu'en psychologue, et à l'aide des archives et de toutes les sources publiées par la *Görresgesellschaft.* Le dernier chapitre offre d'ailleurs une introduction excellente à ces sources et porte un jugement motivé sur les histoires de Sarpi et Pallavicini. L'A. répartit l'exposé historique en onze sections traitant chacune une question majeure, et consacre une section ultérieure à la vie liturgique et spirituelle de l'assemblée ainsi qu'aux problèmes financiers. La dernière section particulièrement importante dans ses conclusions et où l'A. apprécie la mesure d'indépendance dont a joui le concile, a trait au « parallélogramme des forces » qui se sont exercées à l'intérieur du concile comme à l'extérieur. Sur la base des sources mentionnées, l'A. est vraiment le premier à nous offrir une histoire du concile qui restera classique.

D. H. M.

Philip Hughes. — A Popular History of the Reformation. Londres, Hollis and Carter, 1957 ; in-8, 344 p., 21 /-

Le nom de l'A. est connu comme celui d'un historien ecclésiastique catholique de premier ordre. Sa *Reformation in England* s'est conquis la faveur générale dès sa publication et elle la conserve encore. L'histoire populaire dont nous parlons aujourd'hui, beaucoup moins volumineuse, se présente sans aucun apparat scientifique mais avec toutes les garanties d'une érudition sûre, charitable et sobre. M. H. dit la vérité même lorsqu'elle n'est pas très flatteuse. On apprécie la perspective nette, aux limites bien tracées, dans laquelle il insère la période qu'il étudie : l'Europe occidentale religieusement une pendant 1200 ans, puis coup sur coup brisée et laissée en morceaux. Ajoutons que le récit est admirablement mis en valeur grâce à un style nerveux qui sait toujours où mettre l'accent.

D. G. B.

A History of the Benedictine Nuns of Dunkirk. Edited by the Community. Avec une préface de D. B. Wyndham Lewis et une introduction de dom John Stephan, O. S. B. Londres, Burns and Oates, 1958 ; in-8, XIII-210 p., 9 ill., 21 /-

L'histoire d'une communauté de moniales n'est pas qu'un assemblage d'histoires de bonnes sœurs. Les bénédictines de Teignmouth, qui ont écrit ce volume, ont voulu faire œuvre historique ; en effet, la relation des trois siècles d'existence de ce monastère anglais, fondé sur le continent en 1598 et retourné en Angleterre en 1795 « constitue une importante addition à l'histoire mouvementée de notre île, en même temps qu'elle dépeint le triomphe de l'endurance sur la pauvreté, la famine, le feu, les inondations, les tremblements de terre, les tourments divers et le terrorisme ;

mais il est défenduaux religieuses de s'enorgueillir de ces victoires, alors que tout autre le pourrait». La vie interne de cette communauté de femmes est riche d'événements, d'épisodes hauts en couleur. On ne peut qu'admirer l'esprit religieux, le mâle courage de nombre d'abbesses et de moniales qui animèrent ce monastère au cours de son existence. On y décrouvrira aussi avec profit la description du sentiment religieux et des pratiques de piété. Ouvrage d'une lecture tonifiante et fort instructive.

D. Th. Bt.

G. V. Bennett. — White Kennett, 1660-1728, Bishop of Peterborough. A Study in the Political and Ecclesiastical History of the Early Eighteenth Century. Londres, S. P. C. K., 1957 ; in-8, XII-290 p., 3 ill., 42/-

L'opinion sur les règnes de Guillaume III, Anne et Georges Ier est, depuis peu, très largement reconsidérée, et une lumière nouvelle est jetée sur les institutions politiques, les besoins sociaux et les problèmes intellectuels de l'époque. White Kennett y a joué un rôle prééminent comme pamphlétaire, historien des querelles entre l'Église Haute et l'Église Basse dont il était membre « malgré lui ». Le présent ouvrage, basé sur une forte documentation et en grande partie sur le journal tenu par Kennett, nous donne, plus détaillés qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent, la controverse passionnée autour de la « Convocation » de Cantorbéry, les différends entre protestants, l'opposition au catholicisme, ce qui permet à l'A. de mettre en relief les traits principaux du caractère de son héros, vigoureux lutteur politique, historien original et scrupuleux, homme de bien et administrateur ecclésiastique très strict. De l'ensemble se dégage l'impression qu'à ce jour, « la moitié à peine nous avait été rapportée ».

C. R.

P. Grigoriou. — *Σχέσεις Καθολικῶν καὶ Ὀρθοδόξων.* Athènes, 1958 ; in-8, 697 p.

Dédié « à ceux qui peinent pour la réunification de l'Orient et de l'Occident », ce livre est une réimpression d'une très longue série d'articles parus dans l'hebdomadaire *Katholiki* et dus à la plume de son directeur (cfr *Irénikon*, 1957, p. 321). La première partie nous présente la description des bons rapports qui ont existé surtout au XVIIe siècle sous la Vénétocratie et la Turcocratie dans le Proche- et Moyen-Orient et spécialement en Grèce. Les missionnaires catholiques prêchaient et administraient souvent dans les églises orthodoxes avec la permission de leurs hiérarques; la *communicatio in sacris* était pratiquée sur une large échelle parfois jusqu'à la réception des ordres sacrés inclusivement. L'A. envisage surtout la réceptivité de la part des Orthodoxes, et moins le problème comme il s'est posé chez les missionnaires catholiques qui n'étaient pas toujours d'accord sur les mesures et les procédés à suivre, comme en témoignent leurs rapports envoyés à la Propagande. On saura gré à l'A. d'avoir réuni beaucoup de textes et indiqué une large bibliographie. Il attribue l'éloignement progressif, qui a commencé au début du XVIIIe siècle, en premier lieu à l'action des protestants en Orient, qui ont visé à orga-

niser un front puissant contre l'influence du catholicisme. D'autre part, il est très bref (à peine quelques lignes) sur le raidissement dans l'attitude de l'autorité suprême catholique et ne consacre que deux pages au changement d'attitude chez les patriarches œcuméniques à partir de Cyrille V (milieu du XVIIIe s.). En résumé il écrit qu'un βάσκανος δαίμων a envié la concorde fraternelle et a troublé cette symbiose (p. 337). On trouvera un bon complément de cette étude dans deux articles du Rév. Père W. de Vries, S. J., dans *Ostkirchliche Studien* 6 (1957), 81-106 ; 7 (1958), 253-266. La deuxième partie contient un exposé historique des efforts tentés pour rétablir les contacts, surtout à partir de Pie IX ; cet exposé est toujours accompagné ou formé de larges extraits de textes. Surtout en Grèce où l'Église catholique est souvent «la grande inconnue», ce livre pourra mettre bien des choses au point.

D. I. D.

Theodore Maynard. — The Story of American Catholicism. New-York, Macmillan, 1954 ; in-8, XVIII-694 p., 7,50 dl.

L'A. nous avertit dès l'Introduction qu'il écrit une histoire « littéraire » du catholicisme en Amérique du Nord et non pas une histoire « scientifique ». Il n'y a pas le moindre doute que nous devons nous ranger dans la catégorie de ce lecteur moyen auquel le livre s'adresse, et en tant que tel nous en remercions chaleureusement M. M. Le livre est long, rempli de substance, mais jamais le lecteur ne perd ni le fil des événements ni son intérêt à les suivre. Les idées, y compris la fameuse « hérésie inexistante » de l'américanisme, sont largement traitées. L'A. nous présente avec compétence les tendances contemporaines, notamment les mouvements liturgique et social. Nous avons remarqué que l'A. a tellement bien adhéré à son plan de fournir une vue d'ensemble qu'on ferme son livre avec la nette impression que le catholicisme américain est d'origine exclusivement irlandaise, ou peu s'en faut. On ne pourrait même pas soupçonner la présence aux États-Unis de catholiques orientaux. Cela n'est pas un reproche ; l'A. devait nous tracer les lignes qui ont marqué dans l'histoire et la physionomie actuelle du catholicisme dans son pays. Il l'a fait, mais bien des choses intéressantes ont dû être omises, et parmi celles-ci, le rôle des catholiques non irlandais. Le livre est une excellente histoire générale, écrite d'un point de vue très catholique mais nullement « clérical ». M. M. est un laïc catholique qui est en même temps un Américain convaincu.

D. G. B.

Henry Brandreth, O. G. S. — A History of the Oratory of the Good Shepherd. Cambridge, Good Shepherd, 1958 ; in-8, 32 p., 2 /–

L'*Oratory of the Good Shepherd* est né des réunions hebdomadaires d'universitaires de Cambridge désireux d'établir une maison religieuse en vue d'un travail pastoral dans l'Université, sous le patronage de Nicholas Ferrar de Little Gidding et dans une certaine imitation des oratoires continentaux. C'est l'histoire et l'idéal de cette société pleinement constituée en 1919, mais dont les statuts demeurèrent incertains jusqu'en 1937, que nous retrace l'A., lui-même membre bien connu de

l'Oratoire. En dehors de l'anglicanisme on s'interroge parfois sur cet institut riche en personnalités. L'A. comble ainsi une vraie lacune.

D. H. M.

Lionel Balout. — Préhistoire de l'Afrique du Nord. Paris, Arts et Métiers graphiques, 1955 ; in-4, 544 p., 29 fig., 82 pl.

Pareil et si important travail n'a que de fort lointains rapports avec l'objet de cette Revue. Il faut pourtant signaler cette œuvre qui devra retenir l'attention des anthropologues et paléologues ; en effet, l'on trouve dans le Maghreb les preuves d'une coexistence de phénomènes géologiques avec des homidiens et des hommes, et le chevauchement de civilisations néolithiques avec la proto-histoire. L'existence de signes religieux, les sépultures, les réminiscences conservées par les auteurs anciens rendent ces êtres humains dignes d'attention à qui veut connaître l'existence humaine à tous ses stades, avec tous ses espoirs. L'A. — qui a de grandes vues — découvre dans ce déroulement millénaire d'échanges entre les pré-civilisés, des raisons de souhaiter que nos contemporains comprennent la possibilité, la nécessité « d'un Maghreb tourné vers l'Europe ». C'est aussi notre souhait. Des photos, des coupes, des cartes, etc., illustrent abondamment ce travail. D. Th. Bt.

Freya Stark. — Alexander's Path. From Caria to Cilicia. Londres, Murray, 1958 ; in-8, 280 p., illustrations, cartes et plans, 30/–

La réputation de l'A. — grande voyageuse dans le Proche-Orient et admirable narratrice — est grande. Ce « chemin d'Alexandre » vient ajouter une note pittoresque à toute la littérature contemporaine sur le roi macédonien. Si l'auteur fait revivre l'histoire — et il est sage de s'en remémorer les faits principaux avant d'entreprendre ce voyage — elle nous fait cependant voyager avec elle, racontant les charmants et émouvants moments que l'on peut connaître aux étapes, parmi un peuple simple et extrêmement hospitalier. L'histoire, ici, se mêle à la vie quotidienne. Le destin d'Alexandre, ses rêves d'unification doivent instruire tous ceux qui réfléchissent à l'histoire du monde et à la conduite des peuples du Proche-Orient ; dans ce voyage en Asie Mineure (de Smyrne à Alexandrette) le chrétien trouvera bon nombre de noms et de lieux familiers aux lecteurs du livre des Actes et de saint Paul. A ce point de vue, également, ce récit est fort instructif, bien que l'auteur n'ait pas suivi cette piste-là. De suggestives photographies et quelques dessins à la plume illustrent ce récit. D. Th. Bt.

H. Laoust. — La Profession de Foi d'Ibn Baṭṭa. Damas, Institut Français de Damas, 1958 ; in-8, CLII-203-94 p., 4 planches.

Cet ouvrage comporte d'abord l'édition de l'*Ibāna ṣaġīra* du hanbalite *Ibn Baṭṭa al-ʿUkbarī* (mort en 387/997) d'après un manuscrit de la bibliothèque *Ẓāhirīya* de Damas et d'après une copie d'un manuscrit de Rampur, ensuite une traduction qui abandonne le mot-à-mot pour mieux exprimer le contenu ; celle-ci est accompagnée de nombreuses notes

historiques, références bibliographiques, explications de la terminologie et des idées d'Ibn Baṭṭa. Une importante introduction place ce texte dans son milieu islamique, plus spécialement dans la succession des professions de foi hanbalites, montre son rapport avec la situation politique et l'influence sur les professions de foi postérieures. Très importante est aussi l'analyse de la doctrine de l'*Ibāna*, qui mérite l'attention pour plusieurs raisons : elle donne d'une façon claire les thèses fondamentales du hanbalisme, elle est une profession de foi populaire, elle est une œuvre de circonstance. Impression et présentation excellentes. Cette œuvre achevée et durable réjouira les spécialistes de l'islamologie.

D. A. T.

H. E. Hurst. — The Nile. Londres, Constable, 1957 ; in-8, 332 p., 32 phot., 27 dessins, 2 cartes, 30/-

L'A., nous dit-on, a été au service du Gouvernement égyptien pendant cinquante ans comme Directeur Général du Département physique gouvernemental. C'est dire qu'il connaît particulièrement son sujet, qui est passionnant. La vie de plus de vingt millions d'êtres humains dépend entièrement du Nil et de ses affluents. L'histoire, la politique, l'économie, etc., ont intérêt à connaître très bien ce fleuve africain dont l'importance est loin d'être négligeable dans ces différents domaines. Suivre l'A. dans son étude, c'est entreprendre un grand voyage souvent en des terres inconnues ; c'est toujours acquérir une information très actuelle sur une des régions du monde qui évolue très rapidement. Et là encore le Nil n'est pas à dédaigner ; il est aussi un lien vivant entre des territoires qui naissent à l'indépendance et qui doivent trouver en eux-mêmes des ressources alimentaires, hydro-électriques, etc. C'est la conscience de l'importance du Nil qui a poussé l'A. à communiquer sa science de tout ce qui concerne le Nil et les fruits de sa longue expérience.

D. Th. Bt.

Pierre Rondot. — Destin du Proche-Orient. (Coll. Le poids du jour). Paris, Éd. du Centurion, 1959 ; in-8, 270 p., 12 pl.

Une fois de plus M. P. Rondot met les problèmes orientaux à la portée du lecteur occidental. On ne pouvait pas souhaiter de guide plus sûr pour le Proche-Orient. Dans ce nouveau livre l'A., tenant compte des tout récents bouleversements politiques, analyse la situation de façon impartiale, et devant le drame qui se joue, il ne se départ pas d'une sereine philosophie et laisse le dernier mot à la sagesse d'un vieux peuple d'Orient... Enfin, les lecteurs d'*Irénikon* trouveront un charme particulier à la lecture de cet ouvrage par lequel l'A. veut contribuer au « meilleur accord d'un Orient mieux compris avec un Occident réconcilié ».

D. D. G.

Ernest W. Luther. — Ethiopia Today. Stanford, Calif., University Press, 1958 ; in-8, 158 p., 1 carte, 4 dl.

Conscient du fait que le nom Éthiopie, bien que remontant aux temps bibliques, n'est pour beaucoup qu'une appellation d'un pays qu'ils

pourraient difficilement localiser sur une carte, l'A. s'est attaché à en donner une connaissance très étendue. Bien sûr ne s'agit-il que de replacer les faits dans leur perspective exacte, même si cette perspective est vue par un homme — un économiste par surcroît — qui admet qu'un sociologue ou un théologien puissent voir quelque peu différemment. Quoi qu'il en soit, les aperçus que nous donne l'A. sur la géographie et le climat, l'histoire, la population, sa culture et sa religion, son évolution économique et sociale atteignent pleinement le but qu'il s'était fixé : intéresser aussi bien le lecteur courant que les spécialistes des affaires éthiopiennes. On doit lui savoir gré de ce que vraiment son livre aide à comprendre un si ancien pays qui commence seulement maintenant à sortir de l'obscurité.

C. R.

Czesław Jeśman. — The Russians in Ethiopia. An Essay in Futility. Londres, Chatto and Windus, 1958 ; in-8, 160 p., 4 pl., 25/-

L'expansion russe n'est pas, on s'en doute, création du régime actuel. L'A. nous rapporte ici un curieux épisode de cette politique. A la fin de l'année 1888, Odessa voit s'embarquer un groupe d'environ 175 personnes, hommes, femmes et enfants, conduits par un certain Ašinov, ataman de cosaques, secondé par un moine du Mont Athos, Paisij. Le but vanté de l'expédition était de réunir l'Église orthodoxe de Russie et celle monophysite d'Éthiopie. Bien que fallacieux — il ne dupa d'ailleurs personne — le prétexte ne manquait pas de fondement car, depuis longtemps déjà, les deux Églises s'appuyaient mutuellement à Jérusalem dans la lutte que les chrétiens avaient à soutenir contre les musulmans. En réalité, il s'agissait d'une tentative de colonisation de l'Est africain. L'intervention énergique des Français et des Italiens mit un terme rapide à cette expédition ; après un bref engagement à Sagallo, où les « squatters » s'étaient fortifiés, ils furent contraints au rembarquement. Fort adroitement les autorités russes désavouèrent les dirigeants de cette aventure — ils subirent d'ailleurs une punition de principe — si bien que cet incident fut réglé avant qu'il ne dégénérât en conflit franco-russe, comme il aurait pu le faire. En fait cette pittoresque histoire sert d'introduction à une étude très vivante, très érudite et solidement documentée des raisons profondes de cette tentative, du personnage de Ménélik, des réactions des gouvernements français et italien qui avaient des intérêts dans cette partie de l'Afrique, etc. — L'appendice qui termine l'ouvrage ne manque pas lui non plus d'intérêt, car il s'étend jusqu'à ces dernières années en signalant que, malgré certaines initiatives russes dans le secteur privé, les relations entre l'U. R. S. S. et l'Éthiopie sont relativement tendues depuis la dernière guerre et surtout depuis la venimeuse attaque parue dans la *Pravda* le 15 juin 1951 contre l'empereur.

C. R.

Melvin C. Wren. — The Course of Russian History. New-York, Macmillan, 1958 ; in-8, 725 p., ill., 11 cartes, 6,95 dl.

Cet ouvrage est le cours d'histoire de Russie depuis l'origine jusqu'à nos jours, professé par M. Wren à l'Université de Montana. Il faut admirer

la somme de renseignements réunie dans ces pages, et surtout la clarté, la concision et la précision avec lesquelles en de courtes phrases, M. W. situe les événements dans leur ambiance et en analyse les conséquences. L'ouvrage ne contient pas de références, ni de bibliographie générale ; chaque chapitre se termine par une liste des livres ntiles à lire ; aucun d'eux n'est russe et les historiens russes sont consultés dans des traductions. Les deux tiers du livre se rapportent à Pierre le Grand et à la période moderne. L'A. s'attache surtout à exposer les nombreuses réformes politiques, militaires, économiques, etc., décrétées par les tsars, pour en déduire les traits de caractère personnels, les tendances et les inclinations des souverains dans leur gouvernement. Il laisse entièrement de côté la littérature et l'art et il s'en excuse. Une lacune plus regrettable encore est qu'il n'est question nulle part de l'Église russe (sauf p. 115-117), qui à toutes les époques, a retenu ensemble ces populations mouvantes en dépit de leurs luttes intestines, des révolutions et de l'anarchie. Les noms d'Antoine de Kiev, de Serge de Radonež, du patriarche Nicon, du métropolite Philarète de Moscou ne sont même pas cités. Le rôle de S. Serge dans la lutte contre les Tartares, la mission du cardinal Isidore après le Concile de Florence, l'origine du Patriarcat, le Stoglav sont ignorés. Le règne du grand-prince Vladimir devait mentionner son baptême et celui de son peuple. Loin d'être une conversion, il est, d'après l'A., un acte politique pour acquérir les avantages de la haute culture de Byzance, sans toutefois abdiquer l'autonomie religieuse vis-à-vis de Constantinople. Jusqu'en 1037 les évêques et les missionnaires qui évangéliseront la Russie, ne viendront pas de cette ville, mais de la Chersonèse, envoyés par le métropolite de Tmutorokan, dont le territoire était sous la domination de Vladimir ; les premiers évêchés (Kiev, Novgorod, Černigov, Polock) étaient d'abord des suffragants de ce métropolite. La phrase suivante résume la christianisation de la Russie : « L'Église russe depuis son origine était une Église intensément nationale. La Russie chrétienne ne jouissait pas de l'anonymat, si caractéristique des Églises occidentales du Moyen Age. En effet il y aura beaucoup de périodes dans les siècles qui suivront (Vladimir) où le centre actif le plus consciemment nationaliste dans la nation russe sera l'Église russe, fondée par Vladimir et à laquelle il avait infusé un chauvinisme tendancieux » (p. 63). L'A. voudrait-il infirmer la thèse du grand historien russe Ključevskij et refuser aux vies de saints russes une valeur historique, même pour des faits confirmés par ailleurs ?

D. T. B.

Reinhard Wittram. — Baltische Geschichte 1180-1918. Munich, Oldenbourg, 1954 ; in-8, IV-323 p., 7 cartes.

La collection *Völker und Staaten* a donné déjà des études très complètes des différents pays du monde. Celle de W. est consacrée à trois pays qui sous le nom de Pays de la Baltique (Ostseelande), forment un tout historique : Livonie, Estonie et Courlande. L'A. brosse un tableau de l'histoire de ces pays de 1180 à 1918 en la divisant en trois parties : de 1180 à 1561, période des Ordres de Chevalerie, de 1561 à 1710, période du Duché de Courlande et de la domination polonaise, de 1710 à 1918, période de l'annexion des provinces baltiques à l'Empire. Germano-balte, l'A. ne

néglige pas l'histoire des peuples estonien et letton en faisant une place de choix au développement de la culture allemande dans ces contrées. Le livre est écrit avec objectivité et peut être recommandé.

P. K.

T. K. Derry. — A Short History of Norway. Londres, Allen and Unwin, 1957 ; in-8, 282 p., 2 cartes, 25/–

Après avoir rappelé les liens sociaux, économiques et culturels qui s'étaient, par-dessus la mer du Nord, établis depuis l'âge des Vikings, l'A. s'attache spécialement à l'étude des 150 dernières années qui ont vu le développement extraordinairement rapide du peuple norvégien après qu'il eut retrouvé son indépendance. C'est là qu'on trouve en effet l'explication des succès remportés dans les domaines de l'art, de la politique et du commerce. Les événements de la seconde guerre mondiale et leurs conséquences pour la Norvège complètent cette excellente vue d'ensemble. Ouvrage extrêmement bien présenté qui sera lu avec beaucoup d'intérêt. Rendons grâces à l'A. de nous donner, à côté des sources officielles, une bibliographie de plus de 100 auteurs, historiens, sociologues et littérateurs.

C. R.

Agnes Mure Mackenzie. — Robert Bruce, King of Scots. Édimbourg, Oliver and Boyd, 1956 ; in-8, XVI-370 p., 4 cartes, 18/–

Paru en 1934 et réédité en 1956, cet ouvrage porte sur une période extrêmement complexe de l'histoire des rivalités anglo-écossaises. L'A. nous conduit à travers le dédale des événements d'une époque où Histoire d'Angleterre, d'Écosse et de France s'enchevêtrent. Robert Bruce (1274-1329) en est la figure centrale. On sait qu'il arracha son pays à la domination anglaise. Ceci est probablement la raison pour laquelle la plupart des historiens le considèrent comme un personnage félon et assez méprisable, alors que la tradition populaire écossaise en fait un héros national. Cette opposition a poussé M. Mackenzie, historienne et femme de lettres renommée, à une étude approfondie. Sa conclusion, à laquelle sa formation était loin de l'avoir préparée, est que la tradition populaire avait raison et que son héros était un héros. Voici donc Robert Bruce réhabilité aux yeux de l'histoire par un travail sérieux, bien documenté et présenté de manière très attachante. C. R.

William McElwee. — The Wisest Fool in Christendom. Londres, Faber and Faber, 1958 ; in-8, 296 p., 8 ill., 25/-

En succédant à sa mère, l'infortunée Marie Stuart, Jacques VI (1566-1625), recueillait un lourd héritage : une Écosse déchirée entre catholiques et protestants, des mœurs dépourvues de toute décence, la lutte pour le pouvoir ouverte entre hommes usant contre leurs adversaires de tous les moyens y compris le chantage. C'est dans pareil milieu que s'écoulent la jeunesse et l'adolescence du futur roi. Buchanan, un des plus célèbres humanistes de son temps et qui avait été le maître de Montaigne, fut chargé de soné ducation première et l'élève acquit une culture assez

poussée. Dès l'âge de 12 ans, Jacques VI doit assumer les charges du pouvoir. Il parviendra, malgré toutes les intrigues et les complots, à l'asseoir en Écosse d'abord, en Angleterre ensuite, où il accède au trône en 1603 à la mort d'Élisabeth Ire. En Écosse, il avait réussi en maintenant l'équilibre entre les factions ennemies ; en Angleterre en se montrant tolérant envers les catholiques et en renouant des relations avec la papauté. Son rêve était de devenir le médiateur de l'Europe pour y faire régner la paix religieuse. La tâche était au-dessus de ses forces et dépassait son sens politique. Dans l'ensemble, comme le signale l'A., ce règne, bien que fort agité — complot des poudres, serment d'allégeance, etc. —, a trop souvent été négligé par les historiens. Lacune qui est ici comblée dans un ouvrage plein de talent. C. R.

Mary Lavater-Sloman. — Herrin der Meere. Elisabeth I., Königin von England. Zurich, Artemis, 2e éd. 1957 ; in-8, 544 p., 23,95 fr. s.
— **Katharina und die russische Seele.** Die Lebensgeschichte Katharinas II. von Russland. Ibid., 1958 ; 504 p., 19,80 fr. s.

Le premier ouvrage est précédé d'une « Lettre à l'éditeur » dans laquelle l'A. précise le caractère de son écrit : il n'est ni roman historique ni histoire romancée, mais de l'histoire contée selon le mode littéraire. Rien ne s'y trouve qui ne soit contenu dans les sources, les rares conversations même sont ainsi garanties. Rien de semblable n'est dit expressément au sujet du second livre, mais on a l'impression que tout doit être fondé sur une étude approfondie des documents. M. L.-S. fait montre d'un rare talent en décrivant la psychologie de ses héroïnes. On se souviendra de ses remarques sur le refus systématique opposé par Élizabeth à toute offre de mariage, et sur la remarquable force de caractère dont témoignait Catherine en toute circonstance. Ajoutons que le contraste est grand entre l'Angleterre du XVIe siècle et la Russie du XVIIIe. Ajoutons encore qu'on est conquis par l'appréciation inattendue que l'A. montre pour les grandes qualités positives de l'âme russe. Les illustrations, cartes, tables généalogiques et autres très complètes, contribuent à accroître l'utilité de ces excellents livres pour l'étude sans peine de l'histoire.
D. G. B.

P. N. Miljukov. — Vospominanija (1859-1917). New-York, Éd. Čechov, 1955 ; 2 vol. in-8, 441 et 399 p.

Les *Mémoires* de M. présentent un grand intérêt pour qui voudrait connaître les différents courants politiques et sociaux en Russie avant la Révolution. Comme leader du parti Constitutionnel Démocratique (Cadé) correspondant à peu près au parti radical en France, le professeur P. Miljukov a joué un rôle de premier plan dans les affaires politiques du pays. Ministre des Affaires Étrangères du Gouvernement Provisoire en 1917, il quitta ce poste peu de temps après pour se consacrer aux affaires de son parti. Après le coup d'état communiste, il se fixa en Angleterre et en France où il était déjà venu en 1916 comme délégué parlementaire. Il édita à Paris le grand quotidien russe *Les dernières Nouvelles* et prit une part active à la vie de l'émigration. Il est également connu par sa thèse

sur l'état économique de la Russie sous Pierre le Grand et l'Histoire de la Russie qu'il publia en français en collaboration avec les professeurs Seignobos et Eisenmann. Les Mémoires donnent un tableau vivant et intéressant de la vie russe à la fin du XIX[e] et au début du XX[e] siècle. Miljukov, qui est né en 1859, les écrivit à l'âge de 82 ans, pendant l'occupation allemande, mais sa mémoire est restée entièrement lucide et les éditeurs n'eurent que quelques dates à rectifier. On peut regretter que le récit se termine à la Révolution communiste, laissant en dehors la période de l'émigration qui est la moins étudiée. Notons les très intéressants chapitres de sa jeunesse, de ses études et des voyages dans les Balkans, en Amérique et en Angleterre. La partie consacrée aux deux premières Doumas de l'Empire est la plus fouillée, et complète les études remarquables de Basile Maklakov. P. K.

Irmgard Bidder. — Lalibela. Monolithkirchen in Äthiopien. Cologne, DuMont Schauberg, 1959 ; in-folio, 137 p., 68 pl. en noir et c., dessins et plans.

Il est fort vraisemblable que le nom de Lalibéla ne dit rien ou au moins pas grand-chose à la plupart des lecteurs et c'est dommage. Ce livre est là, aujourd'hui, pour nous apprendre que c'était autrefois une grande cité, réduite à l'heure actuelle à l'état d'un pauvre village, mais où se trouve encore actuellement toute une série de constructions extrêmement curieuses. Il s'agit d'églises monolithiques, c'est-à-dire taillées à même le roc. Dans le plateau rocheux, on commençait par creuser un assez large fossé. Ensuite on taillait le bloc ou le rectangle contenu dans la cour ainsi formée, de telle manière que le résultat devenait une église avec colonnes, portail, fenêtres, sanctuaire, etc., le tout sculpté avec art et habileté, aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur. Après un bref aperçu historique et géographique de l'Éthiopie dans l'antiquité et au moyen âge, l'A. examine les relations culturelles et historiques de l'Éthiopie antique avec les différents pays environnants. Suit une description pittoresque du voyage d'Addis-Abéba vers le nord du pays où se trouve Lalibéla. De minutieuses descriptions et plans suivent les soixante-huit planches en noir et en couleurs qui font toute la richesse du livre. L'A. nous fait découvrir, presque à chaque pas, des persistances d'anciennes formes de culte, des symboles et des légendes, plus ou moins christianisées après l'introduction du christianisme dans le pays. La valeur du livre réside, à mon avis, surtout dans le fait de nous avoir montré la force des anciennes traditions cultuelles et autres, et cela malgré et à travers toutes les vicissitudes par lesquelles ce pays a passé. L'édition, fort soignée, fait honneur à l'éditeur.

D. J.-B. v. d. H.

K. A. C. Creswell. — A Short Account of Early Muslim Architecture. (Coll. Pelican Books, A. 407). Harmondsworth, Penguin Books, 1958 ; in-12, 330 p., 72 phot. et 60 dessins, 8/6.

Professeur d'architecture musulmane au Caire, l'A. a voyagé et résidé en pays musulmans pendant quarante ans ; il a participé à des campagnes

de fouilles dans les sites arabes anciens ; il a publié deux volumes érudits sur la même matière : les origines de l'art musulman. Question d'autant plus tentante qu'il n'y avait pas d'art monumental chez les Arabes nomades avant Mahomet. Expliquer la naissance, les influences qui ont contribué à la création de ces pures merveilles, c'est rendre service en même temps à l'historien de l'art et à celui des religions. Comme on s'y attend, le christianisme entre souvent en ligne de compte dans cette histoire. Dans les deux parties de l'ouvrage, l'A. explique et analyse, décrit et critique tout ce qui regarde l'origine de mosquées fameuses, comme celle de Jérusalem (du Rocher), de Damas, de Kairouan, de Bagdad, de Cordoue ; d'autres moins connues aussi. Études fortement documentées, où l'A. combat nombre de théories soutenues jusqu'ici par des archéologues éminents. Nous ne signalerons qu'un seul point : il nous paraît, page 69 et sv., que l'A. trouverait un élément de solution à son problème de l'orientation des édifices — et modifierait ainsi sa position — dans le fait que les églises chrétiennes (principalement quelques basiliques de Rome) furent à une certaine époque orientées tout autant à l'Ouest qu'à l'Est ; il suffisait alors que l'officiant principal fût tourné vers l'Est. — Un bon nombre d'illustrations et de dessins complètent le volume.

D. Th. Bt.

Peter Bamm. — Early Sites of Christianity. Londres, Faber and Faber, 1957 ; in-8, 240 p., 21 /–

L'auteur, un chirurgien allemand, a beaucoup voyagé dans les terres bibliques, classiques et de la primitive Église. Il n'a pas la prétention de nous faire part de découvertes sensationnelles. Il voyage, décrit les lieux, parfois les aventures du voyage ; mais il connaît l'histoire profane et religieuse des pays, des cités, des sites ; il fait parler les monuments qui restent ou leurs ruines. Peut-être faut-il dire que l'A. veut nous faire partager son émotion en tant de lieux que le christianisme primitif a rendus vénérables. On en arrive à aimer et vénérer ce guide si disert, si savant, qui ne cache pas sa foi, son respect, sa piété. Ces récits couvrent un quadrilatère formé par les quatre points suivants : Athènes, le Sinaï, Ur en Chaldée et Istanbul. J'avoue que j'aurais aimé voir l'A. signaler tant de sites chrétiens établis dans des monuments païens, en Égypte, au Liban, en Grèce, en Turquie. Des illustrations originales complètent le récit.

D. Th. Bt.

Erwan Marec. — Monuments chrétiens d'Hippone, Ville épiscopale de saint Augustin. Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958 ; in-4, 262 p., illustrations, cartes et plans.

Il est étonnant qu'on ait attendu si longtemps pour redécouvrir Hippone et y faire les fouilles nécessaires. Aussi faut-il féliciter et remercier Monsieur Marec d'avoir réparé cette négligence. Saint Augustin a souvent fait allusion à l'édifice où il prêchait (ces textes sont reproduits, à la fin de l'ouvrage) ; les circonstances historiques de l'activité de S. Augustin sont souvent locales ; l'Afrique du Nord avait déjà rendu bien des basiliques fameuses : Hippone restait oubliée. Nous ne pouvons résumer cet impor-

tant ouvrage, qui fera la joie des archéologues, que devraient lire les augustinistes. Disons, toutefois, avec M. Jean Lassus que s'il « existe en Afrique d'autres ensembles aussi complexes (que celui d'Hippone)... c'est à Hippone qu'on saisit le mieux ce qu'ont pu être en Afrique au IVe siècle et au Ve, la puissance de l'Église, la majesté de l'évêque » (p. 7-8). Retenons cependant que la communauté chrétienne d'Hippone formait comme un îlot dans la ville, et que « la variété des formes architecturales permet d'imaginer toute la complexité de la vie de la communauté religieuse, de placer toutes les activités de l'évêque sur le plan liturgique, pastoral, judiciaire, intellectuel » (p. 7). On n'a pas encore pu identifier une église donatiste. L'exposé de Monsieur Marec est vivant, et dépourvu de tout pédantisme : c'est une visite, un voyage dans le passé que nous procure son étude. On y trouve aussi une grande abondance de mosaïques, de vestiges divers. Les photos et dessins sont nombreux et achèvent ce magnifique volume. Au passage, l'A. rappelle l'influence architecturale de l'Orient et que l'évêque Valerius, prédécesseur de S. Augustin, était d'origine grecque.

D. Th. Bt.

Hermann Leisinger. — Romanische Bronzen. Kirchentüren im mittelalterlichen Europa. Zurich, Europa Verlag, 1956 ; in-f°, 7 p., 160 pl.

Ce livre n'est pas, comme on pourrait le penser, un livre d'études, mais bien plutôt, comme le dit l'A., un livre d'images qui veut faire voir, apprécier et admirer. Ce qui n'empêche que l'A. nous donne, dans une petite introduction, quelques notions concernant les portes de bronze en général, pour écrire ensuite une petite notice sur chacune d'elles. Comme on le sait, les portes de bronze nous livrent les premiers documents de l'art plastique du moyen âge. Toutes les portes décrites datent du XIe ou XIIe siècle. On y trouve des incrustations en argent (Monte Sant' Angelo, Amalfi et Atrani), des représentations en bas-relief (Augsbourg, Trani et Ravello) et enfin la ronde-bosse, se rapprochant du haut-relief (Hildesheim, Verone, Pise et Novgorod). Beaucoup de ces portes représentent des thèmes de l'A. et du N. T., plus rarement des légendes de saints. Donnant accès aux mystères de la foi, elles séparent du monde profane en annonçant en même temps le plan du salut, à partir de la chute du premier homme jusqu'à la Rédemption, plan qui devient réalité pour tous ceux qui passeront par elles avec foi et amour. Sous la persistance des influences romanes et byzantines, la recherche des formes nouvelles se fait jour. Les différentes tendances dans la miniature se manifestent également sur ces splendides portes de bronze. On est heureux d'avoir sous la main cet ouvrage qui, par les admirables photographies qu'il contient, est digne de l'art monumental qu'il veut faire connaître et aimer.

D. J.-B. v. d. H.

Otto A. Jager. — Aethiopische Miniaturen. Berlin, Mann, 1957 ; in-4, 35 p., 18 pl. en couleurs.

Dans son introduction, l'A., avant d'arriver aux caractéristiques de la peinture éthiopienne, esquisse une brève, mais combien éloquente histoire

du peuple éthiopien, de ses moines, de son Église et de ses grands centres de culture — le lac Tana et la ville de Gondar et son district. En Éthiopie, comme partout ailleurs, l'illustration des manuscrits était l'œuvre de moines et de prêtres. De la plus ancienne époque du christianisme éthiopien il ne nous reste pas de traces de peintures religieuses mais les périodes suivantes sont assez bien représentées, à commencer par la période qui va du XIVe au XVe s. Les sujets sont plutôt limités. On trouve les évangélistes, des scènes bibliques, des saints, des anges ou des évêques éminents. Cette peinture est caractérisée par une très grande stylisation. Elle est très idéaliste et cependant pleine d'expression. La lutte contre les musulmans met fin à cette première efflorescence. Ce n'est qu'à la fin du XVIe s. qu'on constate un nouvel essor des arts qui se manifeste d'abord dans l'architecture où l'influence occidentale est indéniable (les Portugais). Les églises commencent à être ornées de fresques et l'illustration des manuscrits reprend. Cette fois ce sont les vies des saints qui sont plus particulièrement en honneur et, parmi elles, les légendes de la Sainte Vierge prennent une place prépondérante. Une tendance vers le naturalisme et le concret devient de plus en plus apparente, bien que tout reste très linéaire. C'est du reste le seul signe de l'abstraction et de la spiritualisation qui demeure de la période antérieure. Les supplices des martyrs sont très volontiers représentés et cela avec des couleurs très vives et plus dures qu'auparavant. Les XVIIIe et XIXe ss. accélèrent le processus de sécularisation et on semble assister à une lente paralysie des forces créatrices et à un affaissement de l'attitude religieuse. Pendant ces deux siècles, les sujets apocalyptiques sont fort à la mode, ce qui n'empêche pas que les peintures deviennent de moins en moins spirituelles. La cause est assez difficile à découvrir. Est-ce l'influence occidentale ? Est-ce un manque de profondeur religieuse ? Nous ne le savons. Nous espérons seulement pouvoir assister un jour à une renaissance artistique de cet art si sympathique. L'édition est de tout premier ordre. Tout y est fait avec un goût exquis ; ce livre constitue une vraie joie pour tout bibliophile et amateur d'art.

D. J.-B. v. d. H.

Ludwig Budde et Victor Schamoni. — Göreme, Höhlenkirchen in Kappadokien. Dusseldorf, Schwann, 1958 ; in-4, 34 p., 96 pl. dont 9 en couleurs, DM 38.

Cet album, de présentation fort agréable, ne prétend pas remplacer l'ouvrage exhaustif de Jerphanion sur les églises rupestres de Cappadoce, auquel l'A. renvoie fréquemment. La science de M. Budde et le talent de M. Schamoni se sont accordés pour donner à ces antiques merveilles une présentation rajeunie, plus adaptée à notre époque si avide d'images. Le titre, d'ailleurs, qui lance le nom fameux de Göreme, en promet moins que n'en livre cette brillante anthologie : les monuments d'Ürgüp, Uchisar, Ortahisar et Çavuş'un servent aussi à éclairer la question. Le texte et les images nous conduisent parallèlement d'une vue d'ensemble aux détails de l'ornementation, et l'on suit par le fait même l'évolution de ces roches fantastiques : leur descente du mont Erciyas sous forme d'une lave que la nature puis l'homme ont tour à tour sculptée, chacun à sa manière. Ce travail de l'homme est surtout remarquable entre le VIIe et le XIe siècle. L'ordonnance intérieure imite l'architecture de l'époque

colonnes, chapiteaux, voûtes, rien n'est omis de ce qui peut donner l'illusion d'une construction véritable. Les parois s'ornent successivement de moulures, de peintures géométriques à même la pierre et de fresques, avec un bref retour à l'ornementation géométrique pendant la période iconoclaste. Ces fresques permettent de situer l'art cappadocien qui, s'il prolonge l'art syro-palestinien primitif et profite de certains apports arméniens, appartient surtout au domaine de l'art byzantin sur lequel il exerce même une influence notable, tout comme il influe, de plus loin, sur l'art médiéval d'Occident. D. D. G.

Louis Réau. — Iconographie de l'Art Chrétien III. Paris, Presses Universitaires, 1958 et 59 ; 3 vol. in-4, 552 + 470 + 506 p., h.-t.

Les trois premiers volumes de ce répertoire ont paru en 1955 et 1957 et comportaient l'iconographie de l'Ancien et du Nonveau Testament. L'Art chrétien a comme premier lieu d'inspiration l'Écriture tout entière, dans laquelle l'Évangile occupe une place prépondérante. L'A. a voulu également, dans le premier volume de ce t. III donner les principes généraux de l'iconographie chrétienne ; il faudra s'y reporter pour étudier l'iconographie des saints, exposée ici en répertoire alphabétique. Signalons, à la fin du premier volume, les remarques historiques concernant l'iconoclasme, la Réforme, le calvinisme. La séparation des chrétiens en Églises et confessions a marqué l'art chrétien comme la pensée et les écrits. — Dès le début de ce tome, l'A. nous dit qu'il n'a pas la prétention de recenser tous les saints. Pourtant son répertoire, mis à l'épreuve, ne déçoit point. On pourrait lui reprocher cependant de ne s'être référé, à propos des groupes, qu'à tel saint de son choix sans qu'on puisse deviner pourquoi les autres ne sont pas cités dans les tables. De plus, certains saints ne figurent que dans un répertoire, et sont omis dans les autres. Peut-être un répertoire final de tous les saints eût-il été utile. Notons aussi que la Vierge Marie est étudiée dans ses cycles (vol. *Iconographie du Nouveau Testament*) et non dans l'innombrable production que les siècles lui ont consacrée ; il existe d'ailleurs de nombreux répertoires pour la Vierge Marie.

Ceci étant dit, remercions l'A. de nous livrer ici un instrument de travail qui manquait ; il permettra, maintes fois, d'identifier une image effacée ou vermoulue, de la replacer dans l'ensemble des œuvres qui furent consacrées à tel ou tel personnage. L'A. nous donne suffisamment de saints orientaux (de Byzance et du Proche-Orient surtout) pour montrer plutôt les relations entre les Églises que pour être exhaustif ; car il y a des pléiades de saints perses, chaldéens, éthiopiens... dont il ne pouvait tenir compte. — Si l'on veut relire l'introduction de cet énorme travail, on affirmera que l'A. a dépassé ses promesses. Il a droit à notre gratitude. Une trentaine de hors-textes illustrent chacun de ces volumes. D. Th. Bt.

G. et M. Sotiriou. — *Εἰκόνες τῆς μονῆς Σινᾶ.* (Coll. Institut français d'Athènes, 100 et 102). Athènes, Institut français, 1956 et 1958; 2 vols. in-4, 238 pl., 248 p.

C'est avec joie que nous saluons la parution du Tome II des Icones du Mont Sinaï, point final d'une œuvre de longue haleine, concernant le trésor incomparable d'icones conservé en la Sainte Montagne, et dont les meilleures avaient déjà été éditées dans un album de planches (Tome I, 1956). Dans une brève introduction, on nous rappelle l'histoire du célèbre monastère, ce qui permet plus aisément d'assigner aux différentes icones leur cadre naturel et historique. La datation des icones choisies n'est nullement chose aisée, difficulté qui provient de l'attachement habituel aux vieilles traditions et aux vieux modèles et aussi de ce que les écoles de province ont toujours été en retard sur les peintres de la capitale et des autres grandes villes. Cependant cette classification chronologique s'imposait : seule elle rendait possible une enquête un peu approfondie autour de problèmes tels que ceux des thèmes iconographiques et leur ordonnance, les rapports de la peinture d'icones et les autres genres de peinture, les différents styles et leur évolution, la formation et l'évolution des différentes écoles de province. Heureusement, la comparaison des icones avec d'autres formes de l'art pictural, comme avec la mosaïque, la fresque et la miniature est une aide précieuse ; il est évident que le personnage représenté ou l'image de certaines scènes, de même que l'écriture des titres et des portraits de donateurs ou peintres peuvent donner avec une assez grande probabilité une datation relativement exacte. Un autre indice est la gamme des couleurs employées, car celle-ci a varié considérablement selon les époques et les écoles. Avec tous ces moyens, les AA. se sont efforcés d'opérer un triple classement ; 1° chronologique, 2° par genre ou contenu, 3° par école ou branche d'école. Un chapitre contenant des notions générales sur les icones du Mont Sinaï, précède dix chapitres correspondant aux différentes époques de classement qui vont du IVe et Ve s. (icones à l'encaustique) à l'époque des Paléologues, aux XIVe et XVe s. (les siècles postérieurs n'étant pas traités dans cet ouvrage). Le grand intérêt de cette publication est, nous semble-t-il, d'avoir mis entre les mains des chercheurs un instrument de travail de grande valeur qui contient à peu près cent cinquante reproductions n'ayant jamais été publiées antérieurement, parmi lesquelles figurent un certain nombre d'icones des plus anciennes. Les AA. ont eu la bonne idée de classer les planches selon les siècles, ce qui permet de suivre avec facilité l'évolution des thèmes iconographiques et du style. Cela permet également de mieux se rendre compte, d'une part, de l'influence de la capitale dans tout l'empire byzantin, de l'autre, de la ténacité des traditions locales, comme celles de Syrie, de Palestine et d'Égypte et enfin, de voir combien a été forte l'influence de ces traditions iconographiques jusqu'au cœur même de l'empire. L'édition est très soignée et les planches sont bonnes, surtout les noires ; tandis que les planches en couleurs nous semblent moins réussies. Cela ne diminue évidemment en rien la grande valeur de cette publication qu'aucun chercheur dans le domaine de l'iconographie chrétienne et plus spécialement celui qui étudie les icones portatives ne peut ignorer. D. J.-B. v. d. H.

Imprimatur :
F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 1 sept. 1959.

Cum permissu superiorum.

IRÉNIKON

Tome XXXII 4me Trimestre 1959

Éditorial

*La Session du Comité central du Conseil œcuménique qui eut lieu à Rhodes en août dernier a eu son bilan positif. On en trouvera plus loin le détail (p. 454). Il nous faut revenir ici sur l'*Éditorial *de notre dernier fascicule (p. 281), dans lequel, comme beaucoup d'autres, nous avions signalé, suivant des informations abusives de la presse, l'organisation officielle à Venise pour 1960 d'une conférence entre théologiens orthodoxes et catholiques, consécutive aux réunions de Rhodes. Cette nouvelle, qui avait été lancée sans que les hiérarchies eussent même été touchées, a profondément affecté les milieux du Conseil œcuménique, lequel, responsable de la Session de Rhodes, n'avait pas eu son mot à dire sur ce qui s'était passé autour de lui à ce sujet durant le temps de la conférence.*

*La manière dont le sort de ces événements a été relatée dans le fascicule d'octobre de l'*Ecumenical Review, *dont le directeur est le Dr. Visser 't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique, nous a paru former le commentaire le plus discret, le plus juste et le plus remarquable qu'on ait donné de l'incident de Rhodes dans la presse et nous ne croyons mieux faire que d'en donner la traduction ci-après :*

« Nous sommes arrivés actuellement en une époque où toutes les grandes Églises désirent jouer un rôle actif dans la discussion œcuménique qui s'étend sur le monde entier, et c'est là un des remarquables résultats du mouvement œcuménique. L'époque du splendide isolement est révolue. On constate en même temps qu'un intérêt extraordinaire pour les questions de l'unité chrétienne s'est

répandu dans le monde entier. Le résultat en est que la presse observe de près tout nouveau développement qui pourrait survenir. Et ceci n'est que pour le mieux. Mais il arrive trop souvent que des journaux, réputés pour leurs informations sérieuses concernant la politique, font preuve dans le domaine des relations interecclésiales d'une incapacité de voir les événements sous leur véritable perspective historique. La faute en est non pas tant aux reporters eux-mêmes qu'aux publicistes qui font état de ces reportages, en leur donnant une allure plus ou moins sensationnelle.

» *Ce qui a été dit de la rencontre des journalistes catholiques et des délégués orthodoxes de la réunion de Rhodes en est un exemple. De telles rencontres ne sont en aucune manière un fait extraordinaire. Dans beaucoup de pays, ces réunions privées ont lieu très régulièrement entre théologiens protestants et catholiques comme entre catholiques et orthodoxes. Jusqu'à présent, ces rencontres n'ont pas fait l'objet d'une publicité quelconque, car il est essentiel pour leur succès qu'elles soient tenues dans une atmosphère de réserve, à l'abri de toute publicité. Ce qui est extraordinaire et regrettable, fut que la présente réunion ait eu lieu dans le cadre particulier de la conférence de Rhodes, et que le sujet n'en ait pas été soumis au préalable à la discussion des chefs responsables du Comité central. De plus, par les proportions qu'on lui a fait prendre et la publicité dont on l'a entourée. elle a donné l'impression d'être plus une rencontre de caractère semi-officiel qu'une simple prise de contact privé d'un groupe de théologiens.*

» *Les démentis qui furent publiés à Rhodes et ailleurs ont cherché à replacer la rencontre dans sa vraie perspective, mais un certain nombre de journaux ont persisté à lui donner une signification qu'elle n'avait pas selon les déclarations des participants. On n'a pas compris qu'il y a une différence énorme entre des conversations privées de théologiens et des négociations officielles entre des Églises. Malheureusement, une émission de Radio-Vatican a mêlé une nouvelle fois le privé à d'éventuelles discussions officielles.* [1]

1. Le texte de l'émission vaticane reproduit dans *La Documentation catholique* du 4 octobre 1959, p. 1220-1221 ne porte plus le terme « officiel ». (N. D. L. R.)

» C'est ainsi qu'une grave confusion a été créée dans l'esprit du public qui ne peut se rendre compte de ce qu'aucune Église engagée dans ces modes divers de conversation n'a pas la moindre tendance à abandonner ses convictions fondamentales. La seule chose qui se produit est que, en dépit de la profondeur et de la solidité de ces convictions, les théologiens sentent l'obligation, par respect de la promesse du Seigneur et de sa recommandation de l'unité, de rechercher ensemble le moyen de supprimer les malentendus et d'élargir le champ de leur accord commun.

» Nous avons appris une fois de plus que, dans cette matière si délicate des relations actuelles entre Églises, il est essentiel que ceux qui s'en occupent soient non seulement animés de bonnes intentions mais aussi de sagesse ».

Présence réelle eucharistique et transsubstantiation

DANS LES DÉFINITIONS DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Le Sacrement de l'Unité est tout ensemble le symbole le plus expressif et le foyer le plus actif de l'union des chrétiens par l'amour. Il est hélas devenu au XVI[e] siècle un des champs clos des plus âpres controverses entre catholiques et réformés. Dans le dialogue œcuménique contemporain, n'est-il pas intéressant d'examiner attentivement la doctrine officielle de l'Église catholique sur l'Eucharistie ? On espère montrer ici que les définitions célèbres du Concile de Trente ne sont pas autre chose qu'une reprise en termes plus précis de la doctrine traditionnelle héritée de l'Écriture et des Pères, et par conséquent commune durant de longs siècles à toute l'Église du Christ indivise, avant les schismes.

I

Les textes du Concile de Trente, mettent le point final, à l'occasion des problèmes posés par la réforme protestante, au long processus d'élaboration dogmatique qui, du XI[e] au XVI[e] siècle, amena progressivement le magistère de l'Église à définir la doctrine eucharistique proposée à la foi des fidèles. Dans cet article, il ne s'agira proprement que de la présence réelle et de la transsubstantiation.

Que nous apprennent les Actes du Concile de Trente ? [1] Par suite des diverses circonstances — transfert ou interruption des sessions conciliaires — l'assemblée tridentine fut obligée de reprendre trois fois l'étude de ces points de la doctrine eucharistique. Les premières discussions eurent lieu du 3 février au 9 mars 1547 : d'abord celles des théologiens mineurs, puis à partir du 6 mars, celles des Pères en congrégation générale, interrompues d'ailleurs dès le 9 mars par la crainte de la peste qui sévissait alors à Trente et qui amena le transfert du Concile à Bologne [2]. On poursuivit le travail dans cette ville du 9 au 31 mai sans pouvoir rien décider, par suite du trop petit nombre des théologiens et des Pères présents [3]. Enfin, après la reprise du Concile à Trente sous Jules III, l'étude fut recommencée presque entièrement à neuf, par suite du renouvellement très large du personnel, du 3 septembre au 10 octobre 1551 [4]. La doctrine élaborée au prix de tant de recherches et de travaux minutieux fut enfin solennellement promulguée le 11 octobre au cours de la XIIIe session du Concile [5].

Sans entrer dans le détail très touffu des discussions conciliaires, on peut quand même faire ressortir quelques caractères généraux et surtout les préoccupations majeures qui animaient les membres du Concile, telles qu'elles se dégagent des Actes d'après les souvenirs des témoins, surtout l'indispensable A. Massarelli.

1. *Concilium Tridentinum*, chez Herder, à Fribourg : T. I et V parus en 1901 et 1911 ; T. IV paru en 1950. La Société éditrice n'ayant pas encore fait paraître les Actes de 1551, force nous est de nous contenter de l'édition déjà ancienne de A. Theiner, *Acta genuina SSmi Œcumenici Concilii Tridentini*, Agram, 1874, T. I, p. 488-529, au moins pour ce qui se rapporte à la troisième et dernière période des discussions sur l'Eucharistie. Cette publication ne donne pas toute garantie ; les débats sur l'Eucharistie semblent y être fortement résumés, surtout vers la fin. Il semble bien pourtant qu'on peut y trouver un reflet des tendances diverses qui s'y sont manifestées. On pourra se référer pour bien des détails à l'exposé qui en a été fait par L. Godefroy, dans le *D. T. C.*, T. V, col. 1326-1356.

2. *Conc. Trid.*, I, p. 608-624 ; V, p. 869-1017.

3. *Ibid.*, VI, p. 124-176.

4. Theiner, *Acta Genuina*, I, p. 488-529.

5. Il n'y avait alors à Trente que 52 Pères, presque tous italiens, et 48 théologiens.

1. Le souci dogmatique prime. On est très soucieux de se borner à condamner les erreurs protestantes et à définir la foi pure et simple de l'Église, sans entrer dans les discussions théologiques, ni dirimer les questions librement discutées entre les Écoles. « Les arguments doivent être tirés de la Sainte Écriture, des Traditions Apostoliques, des Saints Conciles approuvés, des constitutions et approbations des Souverains Pontifes et des Saints Pères, enfin de l'avis unanime de l'Église Catholique »[1]. S'il faut en croire Theiner, les théologiens et les Pères de 1551 se seraient tenus plus strictement encore que leurs prédécesseurs de 1547 à cette ligne de conduite.

2. Les points précis de la présence réelle et de la transsubstantiation ne font aucune difficulté : on réaffirme fortement le réalisme de cette présence contre toute interprétation purement symbolique ou « spirituelle ».

3. On constate que deux points seulement ont provoqué de longues discussions et même des divergences entre les théologiens et entre les Pères ; ce sont deux questions d'ordre surtout pratique, liturgique et pastoral : celle, épineuse et brûlante, de la communion sous les deux espèces (elle devra être reportée à une discussion ultérieure, qui n'eut lieu qu'en 1562) ; et celle du caractère obligatoire de la confession sacramentelle des péchés mortels avant de recevoir la Sainte Communion. Bien entendu, ces deux questions sont hors de notre sujet, mais il semble quand même intéressant de noter que seules ces deux questions paraissent avoir provoqué au sein du Concile une formulation nouvelle, par rapport aux définitions antérieures. Cette remarque, nous le verrons, a son importance pour déterminer la portée exacte de l'emploi du vocabulaire « substantiel ».

4. Comme dans le décret sur la Justification (Session VI), le vote définitif des Pères sur l'Eucharistie porta sur deux documents de contenu équivalent : un exposé doctrinal en huit petits chapitres et une série de 11 canons ou anathèmes. Contrairement à ce qu'on serait tenté de croire a priori, ce sont ces derniers qui portent le poids principal de l'autorité conciliaire, comme d'ailleurs celui du long travail des discus-

1. Déclaration du Cardinal-Légal, THEINER, p. 489.

sions, car l'exposé positif, qui nous paraîtrait peut-être moins austère, ne fut proposé qu'en extrême finale, trois jours avant la promulgation, d'après Theiner [1].

Pour notre propos, il suffira de considérer les canons 1, 2, 3 et 4, ainsi que deux passages des chapitres 1 et 5. D'abord la présence réelle, puis le changement qui la provoque.

Le canon 1 vise la conception eucharistique des Sacramentaires et de Calvin. En voici le contenu : « Dans le très saint Sacrement de l'Eucharistie, le corps, le sang, l'âme et la divinité de N. S. J. C. et par conséquent le Christ tout entier est contenu véritablement, réellement et substantiellement, et pas seulement comme dans un signe ou une figure, ou par (sa) puissance »[2]. Le canon 3 précise que « le Christ tout entier est contenu sous chaque espèce et sous chacune des parties de chaque espèce, une fois la séparation faite » [3]. Le chapitre 1 explique que « notre Sauveur, tout en siégeant sans cesse au ciel à la droite du Père selon son mode naturel d'existence, se rend néanmoins présent à nous en de multiples endroits par sa substance, sacramentellement, selon un mode d'existence à peine exprimable en paroles, mais que nous pouvons et devons croire possible à Dieu » [4]. Pour se rendre compte jusqu'où va ce robuste réalisme dans l'affirmation par le Concile de la présence eucharistique du Christ, et pour mesurer le caractère objectif, ontologique de cette affirmation, il faut citer aussi le canon 4 : ce texte souligne la permanence de la présence réelle après la consécration, aussi bien avant la consommation des Saintes Espèces que dans le cas des parcelles qui restent ou qui ont été réservées après la communion [5]. La consécration eucharistique est évidemment destinée à la communion : ceci est clairement dit au chap. 5 [6]. Mais cette insistance sur la permanence de la présence est une indispensable pierre de touche pour éprouver le réalisme objectif de cette présence.

1. P. 525-526. Ici, le texte trop concis de Theiner ne fournit aucun détail sur la composition du schéma doctrinal qui ne fut rédigé que le 8 octobre pour étoffer quelque peu le texte lapidaire des canons.
2. DENZ. 883.
3. DENZ. 885.
4. DENZ. 874.
5. DENZ. 886.
6. DENZ. 870.

Voici pour l'affirmation générale de la présence réelle. Le canon 2 expose en quoi consiste le *changement* qui s'opère à la consécration. Il vise spécialement Luther : celui-ci affirmait catégoriquement contre tous les « Sacramentaires » la présence réelle du corps et du sang du Christ, mais *dans*, *avec* et *sous* le pain, et tout en rejetant vigoureusement la transsubstantiation. Le canon 2 comporte trois assertions : par rapport au « Très Saint Sacrement de l'Eucharistie » :

1. la substance du pain et du vin ne demeure pas en même temps que le corps et le sang de N. S. J. C. ;

2. il se passe une transformation merveilleuse et unique en son genre, de toute la substance du pain au corps et de toute la substance du vin au sang ; du pain et du vin, il ne demeure que les espèces ;

3. à cette transformation, l'Église Catholique donne le nom très approprié de transsubstantiation [1].

II

Il faut rechercher à présent en quel sens le Concile emploie les deux mots *substantia* et *transsubstantiatio*.

Les explications courantes de la doctrine catholique sur la présence réelle ne se mettent guère en peine de chercher bien loin ce que signifient ces deux mots ; une interprétation paraît aller de soi : c'est celle de saint Thomas où le terme *substantia* a le sens technique qu'il possède dans les catégories d'Aristote.

Était-ce bien l'intention des théologiens et des Pères de Trente ? Le climat général des travaux conciliaires semble bien suggérer que non : on ne fait pratiquement jamais appel à saint Thomas ni aux autres théologiens scolastiques. Il faut pourtant y regarder de plus près pour pouvoir fonder une interprétation dont la portée est immense dans le dialogue œcuménique.

On doit donc examiner successivement les deux termes qui sont comme la clef de ce réalisme eucharistique des définitions de l'Église.

1. Denz. 884.

Transsubstantiation.

Le mot revient deux fois dans le décret tridentin : au chap. 4 et au canon 2 [1]. Un simple coup d'œil sur ces deux textes montre à l'évidence que le poids de la définition ne porte pas sur le terme lui-même, mais bien sur l'affirmation du *changement* de *toute* la *substance* du pain et du vin. Du terme *transsubstantiatio*, il est simplement dit que l'Église Catholique l'emploie *aptissime* (canon 2), ou *convenienter et proprie* (chap. 4), pour désigner cette transformation. Cette ombre de réticence est en fait le résultat de certaines réserves qui se sont manifestées à plusieurs reprises au cours des discussions conciliaires, surtout durant la 3e phase, en septembre-octobre 1551. Ainsi, le 9 septembre, le grand théologien thomiste Melchior Cano, tout en justifiant l'emploi de ce terme comme très approprié, déclara néanmoins : « Ce mot ne paraît pas appartenir à la foi, car les conciles antérieurs ne l'ont pas présenté comme de foi » [2]. Les 6 et 7 octobre, les évêques de Vienne, Castellamare et de Coutances (?) font remarquer que ce terme n'est pas ancien et que les Pères et l'Église Catholique ne l'ont pas toujours employé [3]. Le soir du 9 octobre encore, avant-veille de la définition solennelle, l'évêque de Vienne aurait voulu qu'on supprimât le mot *transsubstantiation* [4]. Ces réserves ont finalement abouti à une rédaction prudente des textes dogmatiques, où le terme technique n'apparaît qu'en marge et en position de défense. Donc, le plus qu'on puisse dire, c'est que le Concile a voulu justifier l'emploi courant dans l'Église d'un terme nouveau, non scripturaire ni patristique, mais sans vouloir lui donner un sens nouveau ou une autorité plus grande que celui et celle des définitions antérieures.

Le IIe Concile de Lyon de 1274, dans la profession de foi souscrite par l'empereur byzantin Michel Paléologue, avait inséré la phrase suivante : « Dans le sacrement d'Eucharistie, le pain est

1. DENZ. 877, 884.
2. THEINER, p. 493.
3. *Ibid.*, p. 522-523.
4. *Ibid.*, p. 526.

vraiment transsubstantié au corps et le vin au sang de N.S. J.C.» [1]. Mais le terme *transsubstantiare* était entré dans le langage dogmatique latin au grand Concile de Latran de 1215, lequel avait défini, contre les Cathares et les Vaudois que : « ... le corps et le sang de J. C. sont vraiment contenus dans le sacrement de l'autel sous les espèces du pain et du vin, le pain étant transsubstantié au corps et le vin au sang par la puissance divine » [2]. Malheureusement, comme on le sait, nous ne connaissons rien sur le travail des commissions conciliaires qui ont rédigé les définitions promulguées par ce Concile. Mais il est très probable qu'on s'est borné à utiliser un terme assez récemment forgé par les théologiens et immédiatement adopté dans tout l'Occident, au point de devenir rapidement courant.

Le premier emploi connu du terme *transsubstantiatio* se trouve dans les Sentences de Roland Bandinelli (futur pape Alexandre III)[3]. Rien ne donne l'impression que l'auteur ait eu l'intention d'introduire un terme nouveau ; il veut simplement dire : dans telles conditions, le changement se fait ; dans d'autres, il ne s'opère pas. Le P. de Ghellinck a montré [4] avec quelle facilité ce néologisme un peu barbare avait été adopté par les théologiens latins durant la 2e moitié du XIIe siècle et le début du XIIIe : on y a reconnu aussitôt un terme commode pour exprimer la doctrine courante d'un changement qui transforme la « substance » du pain et du vin. Nous voilà donc reporté à ce dernier terme de *substantia*.

1. DENZ. 465.

2. DENZ. 430.

3. Avant 1153. Voici le texte : « Verumtamen, si necessitate imminente, sub alterius panis specie consecraretur, profecto fieret transsubstantiatio. Sanguinis autem numquam fit nisi de vino transsubstantiatio». *Sententiae*, éd. U. Gietl, 1891, p. 231. On avait cru devoir, sur la foi du P. de Ghellinck, décerner cet honneur relatif à Étienne de Baugé, évêque d'Autun de 1112 à 1135, dans son *Tractatus de Sacramento Altaris*. Mais le P. D. Van den Eynde a établi, dans un article des *Rech. de Théologie ancienne et médiévale* paru en 1952, que l'ouvrage n'est pas de cet évêque, mais d'un autre auteur plus tardif qu'Étienne de Baugé (vers 1180) et par conséquent plus récent que les Sentences de Roland Bandinelli. Mais rien ne permet d'affirmer que ce dernier a *créé* le terme *transsubstantiatio* .

4. *Recherches de science religieuse*, 1911 et 1912, puis dans le *D. T. C.*, t. V, col. 1287-1302.

Le sens eucharistique de *substantia*.

Quand on examine les Actes du Concile de Trente, on n'y découvre aucune raison de penser que ce terme y a été employé dans un sens différent de celui en usage depuis des siècles dans la tradition dogmatique antérieure. Bien plus on remarque que cet emploi ne posa au Concile aucun problème, qu'il ne provoqua aucune discussion, qu'il ne fut l'objet d'aucune insistance, sauf contre ceux qui n'admettaient qu'une présence symbolique ou figurative. Certains théologiens ayant proposé de dire dans le canon 2 : *manentibus accidentibus panis et vini* au lieu de *speciebus*, les Pères se montrèrent d'accord le 27 mai 1547 pour conserver ce dernier terme, parce que comme le déclara alors l'évêque de Bitonto, « c'est le terme des Conciles de Latran et de Florence ainsi que des savants théologiens, et parce que c'est le mot qu'employaient les Saints Pères »[1]. On veut donc éviter que l'introduction du terme « accident » puisse faire croire qu'on prend *substantia* dans le sens que lui donne la systématique aristotélicienne de l'École. Pourtant les Pères connaissaient les propositions de Wycleff condamnées au Concile de Constance en 1418, et notamment la seconde : « Les accidents du pain ne demeurent pas sans support dans (ce) même sacrement »[2]. On le voit, cette proposition est formulée exactement selon les cadres thomistes. Mais chacun sait que toutes ces assertions de Wycleff ont été condamnées en bloc à Constance, sans que chacune ait reçu sa qualification particulière[3]. On n'est donc pas en droit de considérer cette proposition comme hérétique, ni sa contradictoire comme exprimant la foi.

Il paraît donc normal de penser que le Concile de Trente a simplement repris le terme *substantia* à la tradition *dogmatique* antérieure, sans y ajouter aucune signification technique nouvelle. En se tenant au contexte doctrinal tridentin, *substantia* désignerait par conséquent la réalité véritable et profonde des

1. *Conc. Trid.* T. VI, p. 141, 160-161.
2. DENZ. 582.
3. DENZ. 661.

choses, exactement au même sens que, dans le canon 1, les adverbes *vere, realiter et substantialiter*, s'opposent massivement, solidairement et à peu près sur le même plan à *in signo, vel figura aut virtute* [1]. La dialectique sous-jacente n'est pas celle du couple aristotélicien substance-accident, mais celle du couple antithétique qui oppose substance ou réalité véritable à figure ou signe ou pur dynamisme.

Les documents antérieurs du Magistère sur l'Eucharistie ne sont pas très nombreux. Sans nous arrêter au texte du IIe Concile de Lyon de 1274, ni à celui du IVe Concile de Latran de 1215, lesquels, nous l'avons vu plus haut, emploient bien le verbe *transsubstantiare*, mais pas le mot *substantia* [2], nous ne nous arrêterons pas davantage au texte du Décret pour les Arméniens qui fut approuvé en 1439 par le Concile de Florence [3]. On sait d'ailleurs les difficultés que pose le degré d'autorité dogmatique assignable à ce document, repris presque littéralement d'un opuscule de saint Thomas.

Il ne reste alors qu'un seul texte important à considérer : c'est le premier document du Magistère relatif à l'Eucharistie, à savoir la profession de foi qui fut imposée à Bérenger de Tours par un concile romain en 1079 sous le pape Grégoire VII et qui demeurera formule officielle de la foi jusqu'au Concile de Latran de 1215. Retenons-en les passages principaux pour notre propos (en traduction littérale) : « ...Le pain et le vin sont *substantiellement* transformés en la vraie, propre et vivifiante chair de J. C. N. S. ; et après la consécration, c'est le vrai corps du Christ... et le vrai sang du Christ (qui sont présents), non seulement par le symbolisme et la vertu du sacrement, mais dans la propriété de (leur) nature et la vérité de (leur) *substance* »[4].

Il est bien clair ici que l'emploi des mots *substantialiter* et *substantia* ne dépend pas des catégories aristotéliciennes : substance-accident, mais d'une idée plus générale, plus spontanée, moins technique où *substantia* désigne la réalité vraie, profonde d'un être, ce qui fait vraiment qu'il *est* cela et pas autre chose.

1. DENZ. 883.
2. DENZ. 465, 430.
3. DENZ. 698.
4. DENZ. 355.

Cela même qui était présent là, et qui était vraiment du pain est devenu, après la Consécration, réellement et substantiellement, le vrai corps et le propre sang du Christ.

En conclusion, nous ne constatons nulle part que les définitions eucharistiques en matière eucharistique du XIe au XVIe siècle aient attribué au terme *substantia* un sens technique spécial et nouveau. Elles ont repris ce mot en un sens très général, quoique très ferme, de réalité profonde, solide, fondamentale des choses. Cette conclusion, est-il possible de la vérifier en remontant encore plus haut et en interrogeant les textes eucharistiques des théologiens du haut moyen âge, de la liturgie et des Pères ? Faute d'une étude spécialisée qui serait à faire, faute même des indispensables répertoires qui n'existent pas, ou si peu, nous devrons bien nous contenter de quelques notes encore très fragmentaires.

Sens primitif du mot latin *substantia*.

Le latin ancien n'était pas une langue abstraite. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que *substantia* et ses dérivés ont été « créés par la langue philosophique à l'imitation des termes grecs, tous d'origine impériale, et employés surtout ou créés par les Pères de l'Église »[1]. *Substantia* se rattache au verbe *substare* qui signifie résister, tenir bon, et très rarement exister en dessous, ainsi qu'au fréquentatif *subsistere* qui signifie s'arrêter, rester, résister, faire face, soutenir. *Substantia* fut, jusqu'à la création de *subsistentia* par Rufin d'Aquilée[2], le seul substantif correspondant à ces deux verbes. Si nous interrogeons le *Dictionnaire latin-francais des auteurs chrétiens* de A. Blaise et H. Chirat (Paris 1954), nous trouvons pour *substantia* d'abord une première série de sens abstraits philosophiques, fréquents chez Tertullien déjà, à savoir : substance, matière, vie, existence, réalité, être, entité, nature, et enfin hypostase, personne, par suite de la malencontreuse traduction de la formule trinitaire des trois hypostases qui va embrouiller pour longtemps l'évo-

1. A. ERMONT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1932, p. 941.
2. Th. DE RÉGNON, *Études sur la Sainte Trinité*, 1892, T. I, p. 216-240.

lution normale du terme dans la langue chrétienne ; puis une seconde série de sens plus concrets, et, s'il faut en croire le P. de Ghellinck et Du Cange, plus fréquents au moyen âge, à savoir : consistance, fermeté, soutien ; poste militaire, armes ; raison d'être, garantie, fondement, base, soutien, portée ; ce qui soutient, ce qui fait subsister, support ; moyens de vivre, biens, richesse, fortune. Ce dernier sens de moyens de vivre, richesse est de loin le plus fréquent dans la Vulgate hiéronymienne de l'A. T. et même du N. T. ; d'après le P. de Ghellinck, ce sens sera consacré par les juristes du Bas-Empire et il deviendra très courant dans les Glossaires médiévaux [1]. D'ailleurs, le *Glossarium* de Du Cange, ne peut citer pour le latin tardif que des sens concrets : aliment, assemblage, matière, masse, fécondité, et surtout possessions, biens. Pour la Vulgate du N. T. citons seulement le texte caractéristique de *Hebr.* XI, 1 : *Fides est substantia sperandarum rerum* que l'on pourrait traduire ainsi : « la foi est la base, le fondement de ce qu'on espère ».

Ces indications philologiques semblent bien montrer en tout cas que *substantia* était loin d'être un terme technique ou spécialisé exclusivement pour un usage philosophique. D'ailleurs chez les Pères latins, depuis Tertullien, l'emploi semble en avoir été fort restreint, sauf en matière trinitaire ou christologique, et en tout cas très rare au sens eucharistique. Ainsi saint Ambroise lui-même, pourtant si réaliste dans ses deux ouvrages mystagogiques, l'emploie très peu ; il lui préfère *natura* qu'il prend au sens d'essence ou d'être intime d'une chose. Les anciens sacramentaires usent assez fréquemment du terme *substantia*, presque toujours au sens concret de « genre humain », comme dans l'oraison « léonienne » : « *Deus qui humanae substantiae...* » Dans ce dernier sacramentaire, qui est aussi le seul pour lequel nous possédions jusqu'à présent une concordance verbale, et même deux, sur les 30 emplois qu'elle mentionne, trois seulement ont un sens eucharistique, d'ailleurs général et imprécis [2].

1. J. de Ghellinck, *L'entrée d'essentia, substantia et autres mots apparentés, dans le langage médiéval* dans le *Bulletin Du Cange*, T. XVI, 1942, p. 109, 111.

2. Pl. Bruylants, *Concordance verbale du Sacramentaire Léonien*, dans *Bulletin Du Cange*, T. XIX, 1948, p. 332. Voici les références de ces trois

Dans son remarquable ouvrage « Corpus Mysticum », le P. de Lubac a consacré quelques pages aux premiers emplois eucharistiques du mot *substantia* [1]. Il renvoie à une courte note de C. L. Feltoe qui cite également quelques autres textes et conclut (p.578) que « dans tous ces cas *substantia* semble signifier la réalité (*veritas*) en un sens général, non l'essence (*essentia*) au sens technique qu'il prendra plus tard » [2]. Bornons-nous à ajouter à ces deux recueils sommaires cette belle finale d'une oraison de Noël (Gélasien, Grégorien, seul texte du Missel Romain actuel qui emploie *substantia* au sens eucharistique). La confrontation directe et précise avec l'Incarnation du Verbe y est d'ailleurs très significative : «...ut, sicut homo genitus idem refulsit et Deus, sic nobis haec terrena *substantia* conferat quod divinum est ». *Substantia* semble bien signifier ici matière, élément, chose.

Ces textes anciens, très clairsemés il est vrai, montrent sans doute avec quel réalisme les Pères, puis les théologiens bénédictins du haut moyen âge comprennent le mystère eucharistique, mais aussi combien leurs emplois du mot *substantia* sont vagues, non par pauvreté, mais par surabondance vivante du contenu. Mais les fines analyses du P. de Lubac ont surtout éloquemment montré combien le point de vue s'est transformé au cours de la longue et décisive controverse bérengarienne. Antérieurement, dominait partout le sens dynamique de *l'action* sacrificielle mystérieuse qui s'opère dans la liturgie eucharistique ; en outre, la perspective proprement eucharistique ne se terminait pas avant d'avoir englobé comme ultime contenu la *res sacramenti*, à savoir le Corps du Christ qu'est l'Église. L'erreur rationaliste de Bérenger força les théologiens à concentrer leur effort sur la présence réelle du Corps personnel du Christ dans un sens plus objectif et statique, donc plus ferme et plus précis, mais en même temps plus étroit.

emplois eucharistiques dans l'édition Feltoe : 5, 8 ; 61, 19 ; et 117, 15. — Il n'y a rien de plus dans la récente édition (Herder, 1956) du *Sacramentarium Veronense* par C. Mohlberg.

1. « *Corpus Mysticum* ». *L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Age*, Paris, Aubier, 1944, p. 171-176 ; 243-248.

2. C. L. Feltoe, *A Study of somè eucharistic Phrases in the West*, dans *Journal of Theological Studies*, T. XI, 1910.

Le sens de *substantia* qui deviendra courant à partir du XIe siècle se rencontre déja assez nettement dans un magnifique sermon que le moyen âge a connu et cité sous le nom d'Eusèbe d'Emèse et dont la critique moderne attribue au moins les éléments à Fauste de Riez. Il ne semble pas inutile de traduire longuement ici les passages principaux de ce sermon. Le texte latin se trouve dans P. L. 67, col. 1051-1056.

« Le prêtre invisible, par la puissance secrète de sa parole, transforma les créatures visibles en la *substance* de son corps et de son sang, en disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps », et en répétant la sanctification (du vin) : « Prenez et buvez, ceci est mon sang ». Or, sur l'ordre du Seigneur, du néant ont aussitôt surgi les hauteurs des cieux, les profondeurs des flots, les vastes étendues des terres. C'est par une puissance égale que, dans les sacrements spirituels, la force de la parole commande, et l'effet dans les choses obéit. C'est pourquoi (si tu veux savoir) quels admirables bienfaits sont opérés par la puissance de la bénédiction divine, ou comment il ne doit pas te paraître insolite ou impossible que des choses terrestres et mortelles soient changées en la *substance* du Christ, interroge-toi. Tu as déjà été régénéré dans le Christ. Auparavant tu étais étranger à la vie, exilé de la miséricorde, hors de la voie du salut. Soudain initié aux lois du Christ et renouvelé par les mystères salutaires, tu es passé dans le corps de l'Église, sans le voir, mais en le croyant. Tu as obtenu, toi le fils perdu, de te voir adopté par Dieu, par une purification cachée. Demeurant visiblement, de la même taille qu'auparavant, tu es devenu plus grand que toi-même, sans augmenter de dimension. En restant bien le même, tu es devenu tout autre en marchant par la foi. Rien ne t'a été ajouté au dehors, et tout l'intérieur a été changé. Et ainsi l'homme a été fait fils du Christ, et le Christ a été formé dans l'âme de l'homme. Donc, de même que, sans rien ressentir corporellement, ayant mis de côté tout profit prétendu, tu as revêtu soudain une dignité nouvelle ; de même aussi qu'en toi Dieu a guéri les blessures, enlevé la corruption, effacé les souillures, sans que tu puisses en croire tes yeux, mais bien ton âme, de même aussi lorsque tu montes au vénérable autel pour t'y nourrir, regarde par la foi le saint corps et le sang de ton Dieu, honore, admire, touche par ton âme, reçois par la main du cœur, et surtout prends en aspirant au dedans... » (1053 A-C.)

« ... Pas de doute que ces créatures premières (le pain et le vin) ne puissent, sur l'ordre de la Puissance, en présence de la Majesté, se changer en la nature du corps du Seigneur, lorsqu'on voit l'homme lui-même devenu corps du Christ par une œuvre de la céleste miséricorde. Celui qui vient à la foi, est encore, avant les paroles du baptême, lié par la dette ancienne. Mais, ces paroles une fois proférées, aussitôt il se voit débarrassé de toute la boue du péché. De même aussi, quand les créatures destinées à recevoir la bénédiction par les paroles célestes sont placées sur l'autel, avant d'être consacrées par l'invocation du Nom sacré, elles sont la *substance* du pain et du vin ; mais après les paroles du Christ, elles sont corps et sang du Christ. Mais qu'y a-t-il donc d'étonnant, que celui qui a pu créer ces choses par la parole, puisse aussi par la parole changer les choses créées ? Et même cela paraît être un moindre miracle de pouvoir changer en mieux ce qui a été créé du néant... » (1056 A-B).

Cet admirable texte, si éloquent dans sa simplicité, si suggestif dans la comparaison qu'il institue, est en même temps singulièrement représentatif de ce que croit l'Église Catholique quand elle affirme la transsubstantiation eucharistique. Il marque un jalon entre les affirmations si réalistes de saint Ambroise et celles, également réalistes, d'un Paschase Radbert au IXe siècle, puis des adversaires de Bérenger aux XIe et et XIIe siècles. Le progrès par rapport à saint Ambroise se marque par l'emploi du mot *substantia* pour désigner aussi bien le pain et le vin que le corps et le sang du Christ, alors que l'évêque de Milan n'emploie que le mot *natura*, dans le même sens, d'ailleurs.

III

Au terme de cette longue étude, posons-nous une dernière fois la question : que veut donc dire l'Église en parlant du changement de *substance* dans l'Eucharistie ?

A la dernière Cène, Jésus a pris du pain et du vin, les aliments de l'expérience commune, et, au cours d'une solennelle action de grâces, il a dit : ceci est mon corps, ceci est mon sang. L'ancienne Tradition commune à tous les chrétiens a pris à la lettre ces affirmations du Sauveur comme signifiant : ceci, qui conserve toutes les apparences, et donc toute la réalité empirique du pain et du vin, n'est plus vraiment, substantiellement du pain,

ni du vin, mais c'est vraiment, substantiellement le Corps et le Sang du Seigneur. Par conséquent, il faut que Jésus ait affirmé et opéré un changement intime, radical, qui atteint l'être même, un changement ontologique. Dans un remarquable article qu'il a publié récemment dans *La Scuola Cattolica* en 1955, p. 89-124, sous le titre : *Teologia, filosofia et fisica della transubstanziazione*, M. Carlo Colombo nous semble avoir démontré que la doctrine catholique affirme un changement d'ordre non pas physique, mais métaphysique, en prenant ce mot bien entendu en son sens étymologique de transphysique. Car le dogme de l'Église se situe au delà du domaine physique, puisqu'il porte sur des réalités non expérimentables qui sont aussi bien cet être profond du pain et du vin qui sont transformés, que le Corps et le Sang du Christ qui sont rendus présents sous les apparences empiriques persistantes. Ce changement métempirique, seule la puissance créatrice de Dieu peut l'opérer, seule la foi peu le reconnaître [1].

1. Ce changement ontologique s'exprime ordinairement dans les catégories de la substance ou de l'essence. En un article paru dans cette Revue (1959, nº 2, pp. 139-160), le P. de Baciocchi, en une recherche spéculative d'orientation assez neuve, s'est efforcé de compléter l'explication, traditionnelle chez les théologiens catholiques, de la présence réelle eucharistique. Pour ce faire, il s'est appliqué d'une part à la resituer dans le contexte plus large de l'acte rédempteur du Christ et de tout le sacrifice eucharistique ; d'autre part, il a tenté d'utiliser des schèmes existentiels pour faire comprendre toute la richesse et la profondeur du réalisme, tout en évitant le matérialisme et le « chosisme ». Mgr Ch. JOURNET, dans *Nova et Vetera*, 1959, p. 257, a pris cet article à partie. Sans entrer le moins du monde dans la problématique assez neuve suggérée par le P. de B., il s'est borné à citer quelques phrases qui, tirées de leur contexte global et énoncées comme des thèses, peuvent évidemment paraître malsonnantes. N'y avait-il pas d'autres phrases qui auraient pu le rassurer ? Celle-ci par exemple : « Dans l'eucharistie, pain et vin deviennent corps et sang du Christ parce que le Christ les donne comme tels à l'Église, se donne lui-même, corps et sang à l'Église, sous leurs apparences. C'est bien là un changement objectif et fondamental : *c'est l'être même qui change*, pas seulement un de ses aspects, ni surtout un point de vue extrinsèque sur lui. Ajoutons encore que du point de vue de l'Église romaine, ce changement est définitif » (p. 152). Changer la destination profonde d'un être dans ses tréfonds, n'est ce pas un changement ontologique et substantiel, surtout s'il faut pour cela que la puissance créatrice du Verbe vienne toucher l'être jusqu'en ses racines ? N'est-il pas souhaitable qu'un dialogue irénique et constructif puisse s'engager entre la théologie traditionnelle et des recherches nouvelles ?

M. Colombo termine son article [1] par des considérations du plus haut intérêt et qui lui ont été suggérées par le texte du Pseudo-Eusèbe cité précédemment. Dans l'Eucharistie, il ne s'agit pas simplement d'un changement entre deux substances du même ordre ou niveau naturel, fût-il miraculeux, comme par exemple l'eau et le vin de Cana. Car ici, des *terrena et mortalia*, des éléments naturels quelconques, sont changés au corps et au sang précieux du Seigneur, où se trouve comme concentrée toute la quintessence, toute la « spiritualité du Verbe Incarné ». Ceci rejoint un thème familier au regretté dom Vonier qui dans tout son beau livre sur « La clef de la doctrine eucharistique » insiste énormément sur le caractère absolument *sui generis* du domaine sacramentel [2]. On est en droit d'affirmer que la doctrine officielle de l'Église réserve entièrement le mystère de cette ineffable transformation, œuvre du Saint-Esprit. Elle a simplement voulu en affirmer catégoriquement le réalisme « substantiel » : au delà de la réalité empirique du pain et du vin qui reste inchangée et qui n'est pas une pure illusion, se passe un changement non empirique, que la raison humaine ne peut découvrir, ni même expliquer, mais que la foi accepte. Et ce changement fait passer toute la substance, toute la réalité profonde d'humbles créatures naturelles jusqu'à devenir toute la réalité surnaturelle du Verbe Incarné.

Maredsous G. GHYSENS.

1. Art. cité, pp. 122-124.
2. A. VONIER, *La clef de la doctrine eucharistique*. Lyon, 1942. — Citons quelques phrases caractéristiques de ce théologien « Nous venons à la notion directrice de tout cet ouvrage : l'état sacramentel. Pour beaucoup de croyants, sans qu'ils en aient conscience, la présence eucharistique n'est pas autre chose qu'une présence naturelle cachée sous un léger voile. Tel n'est pas évidemment le dogme catholique. Les sacrements... constituent un ordre de réalité qui n'a rien de commun avec le plan de la réalité naturelle (p. 209)... A aucun moment dans l'Eucharistie, nous ne rencontrerons le Christ en son état naturel, *in propria specie*. On peut dire que si à un moment quelconque, le Christ devait intervenir en sa condition naturelle dans l'action sacramentelle, le sacrement perdrait aussitôt sa raison d'être. Il faut que le Christ soit là dans un état différent, *in specie aliena* pour que soit sauvegardée la vérité du sacrement comme signe... Si nous rencontrions dans nos églises le Christ en personne, cette douce rencontre n'aurait rien de commun avec ce qu'on appelle la présence sacramentelle (p. 39) ». Il faudrait lire en entier le remarquable chapitre V, intitulé : La notion de sacrement, pp. 41-50.

Note sur la Pentarchie

Nous voudrions, dans les quelques lignes qui suivent, exposer la notion classique dans l'Église orientale concernant la pentarchie des grands sièges, ou, en d'autres termes, des cinq grands patriarcats.

L'Orient s'est lui-même donné son organisation canonique, conforme à son génie propre. Modelant l'organisation ecclésiastique sur les cadres de la vie civile, il a en réalité tenu compte des diversités culturelles et ethniques qui diversifiaient la tradition religieuse dans cette partie du monde, héritière d'un riche passé apostolique. L'Orient a d'ailleurs respecté également l'Occident et sa vision des choses — avec le rôle de Rome, organisation plus centralisée — il l'a intégré dans cet édifice non seulement en demeurant dans sa communion, mais en lui reconnaissant aussi un rôle prépondérant.

* * *

Le canon 6 de Nicée consacre juridiquement une situation préexistante. Il accorde à Alexandrie des prérogatives en Égypte semblables à celle dont jouissait Rome en Italie ; de même il accorde à Antioche une prééminence moins définie sur la Syrie-Palestine et d'autres territoires vers l'Est et le Nord. Le canon 7 accorde une présidence d'honneur à Jérusalem, qui vient ainsi après Rome, Alexandrie et Antioche. Les capitales de la Thrace (Héraclée), d'Asie (Ephèse), et du Pont (Césarée) jouiraient également de prérogatives pour leur région réciproque ; cependant, il s'agirait plutôt dans ce dernier cas concernant les trois diocèses mineurs, d'un développement au cours du IVe siècle, tout au plus favorisé par les principes généraux du canon de Nicée [1].

1. Les historiens sont partagés sur l'interprétation de la finale du

En 381 à Constantinople, la capitale de l'Empire se voit attribuer une présidence d'honneur. Elle vient au second rang après Rome, et les juridictions reconnues ou favorisées à Nicée sont confirmées et clairement délimitées géographiquement.

Le Concile d'Ephèse se bornera à soustraire l'île de Chypre à la juridiction d'Antioche pour en faire une Église (la première en date) « autocéphale » [1] sous l'archevêque de Salamine.

Chalcédoine enfin transforme la présidence d'honneur de Jérusalem en véritable juridiction sur les trois Palestines. La ville sainte obtient tacitement le 5e rang parmi les Églises. Quant à la ville impériale, le « canon 28 » lui confirme le second rang après Rome, mais surtout avant Alexandrie et Antioche, et lui octroie une juridiction sur les trois régions civiles de Thrace, Asie et Pont, ainsi que sur les évêques de ces régions dont les sièges sont établis dans les pays barbares. Au surplus, Constantinople reçoit un droit d'appel en concurrence sur ces trois régions, ou même peut-être sur tout l'Orient [2].

Ainsi à Chalcédoine est terminée l'évolution de ce qui sera plus tard « les cinq patriarcats ». Le concile a posé les fondements définitifs de cette polyarchie orientale, telle qu'elle fonctionnera tout au long jusqu'en 1054. Il lui a donné son existence canonique.

C'est à partir du règne de Justinien (520-560) qu'on parle couramment de « patriarche » et c'est lui qui, dans sa législation, met la dernière main à l'organisation des patriarcats. La distinction des cinq patriarcats est bien marquée dans la nouvelle 123 (de 546) ainsi que leur ordre de préséance : « Rome, Constantino-

canon 6. H. G. Beck (*Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 1959, p. 29) opte pour la première interprétation ; F. Dvornik (*The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Cambridge, Mass. 1958, p. 15-18), choisit la seconde, après discussion complète.

1. L'expression est impropre : il s'agit plutôt d'indépendance, les évêques étant consacrés sans le concours d'Antioche. Cfr H. G. Beck, *op. cit.*, p. 29.

2. Il y a aussi deux interprétations des canons 9 et 17. Pour les partisans de chacune, cfr E. Herman, *Chalkedon und die Ausgestaltung des Konstantinopolitanischen Primats*, dans E. Grillmeier — H. Bacht, *Chalkedon*, II, Wurzbourg, 1953, p. 476-77. E. Herman ne conclut pas ; il est suivi par Dvornik, *op. cit.*, p. 92, n. 173.

ple, Alexandrie, la ville de Dieu (Antioche) et Jérusalem. Le Très Saint Pape de la vieille Rome est le premier de tous les prêtres, le Très Bienheureux archevêque de la nouvelle Rome occupe le second rang» etc. (Novelle 81 de 545). En organisant les patriarcats, Justinien reconnaît par ailleurs les droits de Rome *(summi pontificatus apex, fons sacerdotii, sedes summi apostoli Petri)*.

* * *

Aux siècles suivants se développe dans la conscience de l'Église et chez les principaux théologiens une théologie de cette « pentarchie ». Citons en particulier les principaux théologiens byzantins : Maxime le Confesseur, Taraise, Nicéphore, Théodore Studite et, même à Rome, sous le pape Nicolas, Anastase le Bibliothécaire. Maxime affirme dans sa *Disputatio cum Pyrrho* que l'Église est gouvernée par les patriarches qui sont sa plus haute autorité. L'idée de la pentarchie émerge parfois au VIe concile œcuménique (680) et l'empereur Constantin IV déclare que les décisions conciliaires doivent être envoyées aux cinq sièges patriarcaux : « Au siège de Saint Pierre, coryphée des Apôtres au siège de la très sainte, catholique et apostolique grande Église de Constantinople .., au siège apostolique du Saint évangéliste Marc, qui est honoré dans la ville des Alexandrins.., au siège des Antiochiens ou Théopolitains, la grande cité.., au siège de la Résurrection de Notre Seigneur Dieu, à savoir Jérusalem»[1]. On assiste en Orient d'autre part à une prise de conscience croissante de l'apostolicité des grands sièges et l'idée nouvelle d'une apostolicité de Constantinople progresse à partir du VIIe siècle : l'on rattachera ce siège d'abord à Jean (à cause d'Éphèse, passée sous la juridiction de Constantinople), puis à André (évangélisant la Scythie et les régions avoisinantes), grâce à un effort considérable d'imagination historique qui n'est pourtant pas dépourvu de signification spirituelle [2].

1. Cfr. F. Dvornik, *op. cit.*, p. 163.
2. Cfr. Dvornik, *op. cit.*, chap. VI. Il faut rappeler au surplus qu'à part l'interruption du schisme d'Acace (483-518), l'Illyricum oriental, de culture

Contre l'interférence impériale, les défenseurs des images développent davantage le rôle de la pentarchie. Théodore Studite réserve les décisions dogmatiques aux cinq patriarches « successeurs des apôtres » et insiste sur leur consentement mutuel [1], particulièrement à propos de l'acceptation des conciles (le VIIe) contre les iconomaques [2]. En 817, tout au moins, il s'adresse non seulement au Pape (Pascal II) mais également aux trois autres patriarches orthodoxes [3] ; mais dans sa vue des choses, le Pape « successeur de saint Pierre » et défenseur de l'Orthodoxie joue un rôle de premier plan. Les patriarches sont considérés comme les cinq lumières de l'univers, les cinq têtes ou cinq colonnes de l'Église et surtout comme les cinq sens du corps ecclésial, nécessaires à sa bonne marche. Cependant chez certains (Maxime, Théodore), le primat romain a un rôle non seulement spécial mais capital. Chez la plupart des autres Orientaux le siège romain jouit d'une autorité doctrinale exceptionnelle, bien que ni infaillible, ni de droit divin. Les patriarches ont juridiction immédiate sur tous les métropolites, mais on accorde à Rome un droit d'appel (ecclésiastique) : canon de Sardique incorporé à la législation byzantine en 692. Ce qui n'était auparavant qu'une coutume se trouve ainsi codifié. On considère généralement comme nécessaire la présence ou la représentation des cinq patriarches pour un concile œcuménique. Il faut noter également que le concile Ignatien de 869-70 (VIIIe œcuménique selon la tradition latine) légifère sur cette pentarchie dans plusieurs de ses canons. Le canons 21 énumère les cinq patriarches selon l'ordre traditionnel en Orient. Dans sa lettre à

grecque (Grèce et îles, partie occidentale des Balkans) fait partie de l'Église d'Occident et est de juridiction romaine. En 732 l'empereur iconoclaste Léon III le transfère au patriarcat de Constantinople. V. GRUMEL, *L'annexion de l'Illyricum Oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople*, dans *Rech. de Sc. rel.* (Mélanges Lebreton) 40 (1952) p. 191-200 retarde l'annexion jusque vers 752-57. M. ANASTOS, *The Tranfer of Illyricum to the Jurisdiction of the Patriarch of Constantinople in* 732/3 dans *Silloge Bizantina in onore di S. G. Mercati* (1957), p. 14-31 n'accepte pas cette thèse.

1. THEODORE STUDITE, *Epist.* II, 124, P. G., 99, 1417C.
2. *Epist.* II, 63 (Ibid., 1282 A et C) ; *Epist.* II, 72 (Ibid., 1305 A et B).
3. *Epist.* II, 12 et 13 ; 14, 15.

l'empereur, le Pape Hadrien II se félicite de ce que « la tradition des Pères et les droits utiles à l'Église ont été établis et confirmés pour toujours à l'avenir », ne paraissant pas ainsi hostile à l'idée de la pentarchie dont les canons sont imprégnés [1].

Cette doctrine de la pentarchie s'est poursuivie en Orient, même après la rupture de 1054. Parmi les cinq patriarches, l'évêque de Rome continue à figurer en première place et la théorie de la pentarchie n'est guère modifiée (sauf à devenir, mais parfois seulement, la tétrarchie en excluant Rome ou à l'occasion, chez les seuls Russes, en la remplaçant par Moscou mise au 5e rang) [2]. La pentarchie traditionnelle est encore en honneur au XVIIe et jusqu'au XVIIIe siècle. On peut citer au XVIIe Nectaire de Jérusalem qui dit en effet de la pentarchie traditionnelle : « (Les cinq patriarches) en lesquels sont contenues toutes les autres hiérarchies en une seule union et en une indissoluble communion entre eux. L'Église latine n'a que le pape seul, l'Église orientale a, par contre, quatre patriarches et d'autres têtes inférieures, mais non pas moins têtes et sièges dits autocéphales que ne l'est le très ancien siège de Chypre, siège fondé par les apôtres, ou celui de Bulgarie

1. Cfr Dvornik, *op. cit.*, p. 268-270 et la discussion d'A. Michel, *Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung*, dans *Chalkedon*, II, p. 556. — Can. 21 : « neminem prorsus potentium quemdam... inhonorare... praecipue quidem sanctissimum papam senioris Romae, deinceps autem Constantinopoleos patriarcham, deinde vero Alexandriae ac Antiochiae atque Hierosolymorum » (Trad. d'Anastase le Bibliothécaire, Mansi, 16, 164).

Préface d'Anastase aux Actes du Concile de 869 : « Parce que le Christ a placé dans son Corps, qui est l'Église, autant de sièges patriarcaux qu'il y a de sens dans un corps mortel, rien ne manquera au bien être de l'Église si tous ces sièges n'ont qu'une même volonté, de même que rien ne manque aux fonctions du corps lorsque tous les cinq sens demeurent sains et en bon état », et il ajoute : « Parce que le Siège Romain est naturellement prééminent parmi eux, il est normal de le comparer à la vue, qui est le premier de tous les sens, est plus vigilant que les autres et est en communion avec tous les autres à un plus grand degré qu'ils ne le sont entre eux » (Mansi, 16, 7).

2 Cependant chez la plupart le siège romain est à la différence de la période antérieure, absolument égal aux autres (cf par ex. Pierre d'Antioche, l'archimandrite Nil Doxopatres, Theodore Balsamon, Nil Cabasilas le patriarche Jean Camateros). Cf. M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, IV, p. 453-461.

par Justinien le Grand, ou de l'Ibérie, ou de Moscou, qui non seulement est archevêché mais est même depuis quelques années honoré comme patriarcat »[1].

On constatera que Rome est dans la pentarchie et Moscou, bien que patriarcat, dans les « têtes mineures ».

La théorie de la pentarchie a été violemment attaquée par les fondateurs des Églises autocéphales au XIXe siècle, moins en raison de la doctrine elle même que de la limitation au chiffre de cinq (contre les cinq « infaillibilités »). Il faut d'ailleurs reconnaître que la formation des « Églises autocéphales » a depuis lors réalisé un émiettement regrettable de certains patriarcats orthodoxes.

* * *

Dans l'antiquité, l'évêque de Rome a admis la formation des « patriarcats » d'Alexandrie et d'Antioche en acceptant les canons de Nicée ; mais on sait qu'il a longtemps boudé les deux autres patriarcats établis à Chalcédoine, Constantinople en particulier (histoire du 28e canon). Plusieurs historiens catholiques et tout récemment F. Dvornik, regrettent à juste titre que saint Léon n'ait pas, comme le lui conseillait son représentant en orient Julien de Kios, entériné le 28e canon, quitte d'ailleurs à y faire introduire de manière non équivoque l'apostolicité traditionnelle du siège de Rome.

Le mouvement de l'histoire était irréversible. Aussi Rome semble avoir reconnu finalement indirectement les quatre patriarcats orientaux, selon leur ordre de préséance en Orient, au IVe concile de Constantinople (869) ; puis au concile de Ste Sophie (879) où les légats (et probablement Jean VIII) ont également accordé à Photius l'autonomie canonique de l'Orient, régime que Rome avait d'ailleurs pleinement accepté durant toute la période de l'Église indivise, respectant sur ce point les conceptions orientales. Nous ne parlerons pas du concile de Latran de 1215, puisqu'il ne s'est agi là que de patriarcats latins.

[1] Cf. Jugie, *op. cit.*, p. 458-59.

On sait qu'au concile unioniste de Florence, Rome renouvela la reconnaissance de la légitimité des patriarcats orientaux et confirma l'ordre oriental : « *Renovatis insuper ordinem in canonibus traditum : Constantinopolim, Alexandriam, Antiochum, Jerusalem, salvis profecto privilegiis omnibus et iuribus eorum* », mais on sait aussi en tous cas que dans la pratique, comme dans le droit canon, on n'a pas toujours tiré toutes les conséquences de cette reconnaissance, et qu'elle n'a d'ailleurs concerné qu'une partie des communautés orientales « uniatisées ». Il est en tous cas important de prendre conscience historiquement de ce qu'impliquait réellement, pour les bons rapports des deux Églises, l'existence concrète de cette polyarchie ecclésiastique où se combinaient avant la séparation, de façon harmonieuse pour la tradition orientale, la primauté de l'évêque de Rome et la collaboration des grands sièges apostoliques d'Orient.

D. H. MAROT.

Sur la Théologie du Judéo-christianisme

En donnant le compte-rendu de l'ouvrage que le P. Daniélou a consacré à Philon [1], nous annoncions au lecteur la parution de sa *Théologie du Judéo-christianisme* [2], dont nous nous proposions de faire un examen assez détaillé. Préparé de longue date par diverses monographies, cette présentation de la théologie judéo-chrétienne peut être considérée comme une prise de position. Avant le contact avec la pensée grecque, le christianisme a connu une réflexion théologique de structure sémitique. C'est à en esquisser les traits essentiels à partir des témoins qui nous en sont parvenus que vise le travail du savant professeur de l'Institut Catholique de Paris. Parmi ces témoins, le P. D. distingue deux catégories de sources : celle du judéo-christianisme orthodoxe, où entrent les apocryphes, Barnabé, Hermas, Ignace, Clément et les traditions des presbytres ; et le judéo-christianisme hétérodoxe qui va des ébionites aux gnostiques d'Égypte et à Carpocrate. Une deuxième partie décrit en cinquante pages le milieu intellectuel du judéo-christianisme et son enracinement juif : exégèse et apocalyptique ; puis l'auteur passe à la partie maîtresse de son ouvrage avec l'exposé et la discussion des doctrines judéo-chrétiennes qu'il rassemble sous six chefs principaux : trinité et angélologie ; les titres du Fils de Dieu ; l'incarnation ; la rédemption ; *mysterium crucis ;* l'Église dans le dessein de Dieu ; le millénarisme. Une dernière section,

[1] JEAN DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958. Cfr *Irénikon*, 31 (1958), pp. 515-517.
[2] JEAN DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme* (coll. Bibliothèque de Théologie. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, vol. I). Paris, Desclée & C[o], 1958 ; in-8, 457 p.

beaucoup plus rapide, traite des institutions : sacrements, communauté, sainteté personnelle.

En rédigeant cette ample synthèse, le P. D. s'est attaqué à une œuvre hardie. D'autres avant lui, parmi lesquels H. J. Schoeps est le plus connu, avaient essayé de donner corps à ce qui nous est parvenu de la pensée judéo-chrétienne ; mais personne n'avait tenté jusqu'ici de faire le pont entre la théologie de l'Église du second siècle telle que nous la présente un Irénée et un Clément et les témoins épars de la pensée chrétienne primitive d'origine palestinienne. Ne serait-ce qu'en raison de l'audace de l'entreprise et de la conviction fervente avec laquelle l'auteur a su, à l'aide de matériaux disparates et ingrats échafauder une synthèse aussi brillante, son ouvrage fera date.

Toutefois, en dehors de la valeur que possède en elle-même l'originalité de cette synthèse, trois choses retiendront particulièrement l'attention dans ce livre. Tout d'abord, et c'est là, je crois, l'acquis le plus positif des analyses du P. D., l'importance de l'exégèse spéculative des premiers chapitres de la Genèse, du récit de la création, dans l'élaboration de cette pensée théologique. Le P. D. a parfaitement su montrer que cette exégèse est sous-jacente aux principaux thèmes du judéo-christianisme, spécialement à celui de l'incarnation, de l'Église préexistante et du millénarisme. Il y a là, me semble-t-il, une des démonstrations les plus solides de l'existence de ce qu'on peut appeler une théologie chrétienne enracinée dans le judaïsme.

En second lieu, s'ajoute à cela l'importance des recueils de *testimonia* christologiques sur lesquels divers articles de l'A. avaient déjà attiré l'attention.

Enfin dans la théologie judéo-chrétienne, le P. D. met en relief une signification du mythe qui ne constitue pas le moindre intérêt de son travail. La théologie judéo-chrétienne est de structure mythique « au sens où le mythe représente un système de représentation, non au sens où il est une vision mythologique du monde. Par suite le « mythe » ne fausse pas le contenu original de la Révélation. Il en constitue seulement un mode d'expression. Ce mode d'expression est aussi valable qu'un mode métaphysique ou existentiel » (p. 227).

Il y a là sûrement une vue très perspicace qui rend compte de la signification vraie de l'apocalyptique au sein de la révélation chrétienne. Pourtant, il est aisé de le comprendre, cette conception de la structure mythique des écrits judéo-chrétiens, même entendue

au sens restreint que lui donne le P. D. après H. Duméry, est d'un maniement délicat. Où se trouve la ligne de partage entre le donné historique de la révélation et sa transposition mythique ? C'est à l'exégète et au théologien de la déterminer, mais on conçoit que ce puisse être une tâche ardue. Le fait que le P. D. ait placé cette explication du mythe en tête de son chapitre sur l'incarnation dans la théologie judéo-chrétienne est partant assez significatif. Il y a là un problème qu'il fallait affronter et le P. D. a eu raison de le faire, mais sa portée me paraît aller bien au-delà du « judéo-christianisme » ; il ouvre des perspectives nouvelles sur la valeur de l'exégèse patristique et en particulier sur la signification de l'allégorie et des concepts dans lesquels s'exprime la mystique chrétienne des siècles postérieurs. Dans cette ligne tout le chapitre consacré au millénarisme est excellent.

Passons maintenant à l'examen de certains points où les pages du P. D. nous paraissent plus discutables.

En premier lieu, il faut reconnaître que nulle part l'A. ne nous donne une définition du judéo-christianisme qui soit satisfaisante. C'est, nous dit-il, l'expression du christianisme dans les formes du *Spätjudentum*, c'est-à-dire du « judaïsme contemporain du Christ, celui des Pharisiens, des Esséniens et des Zélotes » (p. 19). Acceptable en soi, cette définition ne me paraît pourtant pas rendre compte des options faites par le P. D. dans le choix de ses sources. On ne voit pas de plus comment cette forme de judéo-christianisme se distingue de la seconde, exclue *a priori* de sa perspective : le judéo-christianisme de la communauté de Jérusalem dominée par Jacques, de l'*Épître de Jude*, de l'*Évangile selon les Hébreux* (p. 18).

Mais surtout Paul revendique son origine pharisienne (*Phil.* III, 5) et le fait qu'il ait été formé aux pieds de Gamaliel (*Act.* XXII, 3). Comment dès lors exclure sa théologie du monde judéo-chrétien ainsi défini ? N'est-ce pas là concéder trop encore aux vieilles thèses de l'École de Tubingue ? Cette inconséquence se fait particulièrement sentir dans le chapitre très unilatéral consacré au *mysterium crucis*. Traitant de la croix cosmique, le P. D. aurait eu avantage à se référer un peu plus, me semble-t-il, aux excellentes pages qu'y a consacrées le P. A. Orbe, spécialement pour Irénée [1]. On aurait eu ainsi une vue plus équilibrée de ce mystère où l'image de la croix glorieuse se serait mieux intégrée à celle de la croix

[1] A. ORBE, *Los primos herejes ante la persecucion*, Rome, 1956, pp. 208 ss.

historique de Jésus (cfr l'assertion un peu déconcertante, p. 294 : « La croix est donc pour le judéo-christianisme autre chose que le bois sur lequel a été crucifié Jésus ». Le divorce est-il aussi total ?). De cette présentation des deux aspects du mystère de la croix, la théologie paulinienne reste la base pour l'ensemble de la pensée chrétienne primitive.

Il semble, tout compte fait, que le but du P. D. soit de montrer qu'en dehors du paulinisme (= hellénisme ?), on trouve déjà dans la théologie qu'il définit comme judéo-chrétienne (c'est-à-dire primitive et non paulinienne) les linéaments de la future dogmatique chrétienne. Mais alors on ne peut s'empêcher de noter l'insuffisance de cette théologie en ce qui concerne les fondements de la foi chrétienne : rédemption, croix, résurrection.

De même on ne voit pas bien sur quels critères se fonde l'A. pour exclure les Actes, canoniques ou apocryphes, de la théologie judéo-chrétienne (p. 65). L'usage qu'il fait, par ailleurs, des Actes de Jean (cfr pp. 291-293 et 309) ne nous paraît pas répondre au principe énoncé.

Enfin et surtout, l'exclusion systématique d'un examen de l'influence de la pensée philonienne sur le judéo-christianisme ainsi défini — cette influence est pourtant partout sous-jacente dans l'ouvrage — nous paraît le point le plus vulnérable de l'entreprise. Dans le compte-rendu que nous avions donné du Philon du P. D., nous avions noté que l'A. ne nous semblait pas toujours distinguer clairement entre Esséniens et Thérapeutes, mettant parfois au compte des premiers ce que Philon nous dit des seconds. Or cette confusion se présente à nouveau ici à deux reprises au moins (p. 48 et pp. 429-430). Cette méprise ne tirerait pas à conséquence si la vie contemplative des Thérapeutes ne devait pas être considérée comme l'idéal philonien par excellence. Or Philon prend la peine d'opposer explicitement la vie des Thérapeutes à celle des Esséniens [1] ; les premiers sont des contemplatifs, les seconds des actifs qu'il a longuement décrits dans l'ouvrage précédent (*Prob.*). Ceci évidemment ne préjuge nullement de ce que furent en réalité les Thérapeutes : une branche plus contemplative de l'essénisme ? C'est possible ; mais il est certain que les solitaires des bords du lac Maréotide, tels que les décrit Philon, incarnent son idéal personnel. L'existence essénienne, par contre, est présentée comme une norme de vie différente ; il la respecte, mais ne semble pas s'y être jamais engagé personnellement.

[1] *De vita contemplativa*, I, 1.

Notons d'ailleurs que même en ce qui concerne l'essénisme proprement dit, les rapprochements proposés par le P. D. avec la théologie judéo-chrétienne ne paraissent pas toujours convaincants. Cfr par exemple le symbolisme de la hachette (p. 300) ; Josèphe [1] nous dit clairement à quelle fin les Esséniens portaient toujours cet instrument avec eux. On est bien loin d'une figure de la croix !

Mais revenons à Philon. Pourquoi l'influence de Philon serait-elle à exclure *a priori* (p. 20), du fait qu'elle relève d'un judaïsme exprimé dans les cadres de la philosophie grecque ? Nous disions plus haut que les contacts entre Philon et le judéo-christianisme qu'étudie le P. D. sont multiples et apparaissent tout au cours de son ouvrage. C'est d'abord l'importance qu'eurent dans la théologie savante du judéo-christianisme alexandrin les commentaires de la Genèse (p. 63 et 121). Ce sont aussi les doctrines de Basilide et celle des Gnostiques d'Égypte où le P. Sagnard a montré l'influence certaine de Philon (p. 87 et 89-91). L'assimilation de la Sagesse à la troisième personne de la Trinité chez Théophile et Irénée dépend de traditions juives (p. 126) ; c'est fort possible, mais il est tout-à-fait notable que c'est chez Philon que l'on trouve de la façon la plus explicite la dualité Logos — Sophia [2].

Le P. D. concède d'ailleurs la possibilité d'une dépendance d'Irénée par rapport à Philon pour la comparaison entre les sept cieux et le candélabre à sept branches — nous y reviendrons plus bas —, mais il affirme que « la hiérarchie des anges selon les sept cieux vient directement de la tradition judéo-chrétienne » (pp. 133-134). En fait dans le passage invoqué de la *Démonstration*, 9, il n'est pas question de la hiérarchie des anges selon les sept cieux (quelques lignes plus bas Irénée dit que ce sont les sept esprits du Christ qui habitent les sept cieux), mais de la demeure dans les sept cieux des puissances, des anges et des archanges. A plusieurs reprises dans l'*Adv. Haer.*, l'évêque de Lyon énumère les diverses catégories d'anges (sans y joindre jamais les chérubins et les séraphins). La liste la plus complète compte, il est vrai, sept classes : *angeli*, *archangeli*, *throni*, *dominationes*, *principatus*, *potestates*, *virtutes* (II, 30, 6), mais sans relation directe avec les sphères célestes. Dans le contexte les chœurs angéliques sont des *spiritaliora* situés au-dessus des cieux. On ne peut tirer plus de ce texte et y

[1] *De Bell. Jud.*, II, 8, 9.

[2] Cf. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'A.*, pp. 115-121 ; ceci contre H. A. Wolfson, *Philo*, Cambridge Mass. 1947, p. 255 ss.

voir une allusion aux trois cieux principaux, dans le second desquels résideraient les anges. Aussi me semble-t-il peu fondé d'opposer la conception d'Irénée à celle de Clément d'Alexandrie. Le P. D. écrit d'ailleurs prudemment : « il semble donc que nous soyons ici (chez Clément) en présence d'une conception différente, d'origine directement hellénistique et influencée en particulier par Philon » (p. 135). Nous allons revenir bientôt sur les ch. 9 et 10 de la Démonstration de saint Irénée.

Il me paraît, d'autre part, tout à fait significatif que l'assimilation entre le Logos et le Nom de Dieu qui tient une grande place dans la théologie judéo-chrétienne soit déjà présente chez Philon (*Conf.* 146), alors que, malgré le rôle joué par la théologie du Nom dans les textes de Qumrân, la perspective reste étroitement monothéiste, sans aucune équation identifiant le Nom au Logos divin.

Or parmi les titres du Fils de Dieu dans le judéo-christianisme, étudiés par le P. D., on doit relever aussi que ceux de Loi, de Jour, de Commencement, se trouvent déjà tous chez Philon comme épithète du Logos. Pour le titre de *νόμος* on peut renvoyer, par exemple, à Wolfson [1] (I, 184) qui l'a étudié. L'A. nous dit que ceci n'est pas « en dépendance de Philon, mais constitue un développement parallèle, à partir des spéculations des apocalypses sur la Thora » (p. 217). On peut en convenir, mais cela me paraît beaucoup plus difficile à admettre pour les titres de *ἡμέρα* et *ἀρχή*. C'est chez Philon que l'on trouve les parallélismes les plus explicites ; le P. D. a d'ailleurs relevé lui-même l'importance de ces épithètes dans la théologie philonienne [2].

Or ces recoupements avec le philonisme se retrouvent encore à plusieurs reprises dans le reste de l'ouvrage. Mentionnons la méthode d'utilisation des *testimonia* (p. 295) ; les fonctions de la croix cosmique qui rejoignent celles du Logos dans la théologie de Philon (p. 315) ; la conception judéo-chrétienne de l'Église préexistante et celle du Paradis chez Philon, tous deux identifiés à la Sagesse (p. 323) ; la typologie de la semaine et des millénaires (p. 363) ; mais surtout l'exégèse du paradis, interprété du Christ et de l'Église, où le parallélisme avec Philon est le plus frappant (p. 334-335). Là encore le P. D. voit une source commune à Philon et aux auteurs judéo-chrétiens.

Je crois que cette longue énumération des interférences entre

[1] WOLFSON, *op. cit.* I, p. 184.
[2] J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, pp. 154-157.

la pensée philonienne et les thèmes judéo-chrétiens étudiés par l'A. suffira à montrer qu'il ne s'agit pas ici d'un problème secondaire. Philon est contemporain du Christ et par conséquent antérieur à l'immense masse des documents d'où le P. D. tire les données du tableau qu'il nous brosse du judéo-christianisme. En dehors des textes de Qumrân, aucun de ceux-ci ne remonte à cette époque. Tous sont postérieurs d'une bonne génération pour le moins. Parler dès lors de source commune à Philon et au judéo-christianisme me paraît postuler ce qui doit être démontré.

Ceci est particulièrement sensible pour le chapitre consacré à la Trinité et à l'Angélologie par l'examen duquel je voudrais terminer. Il reproduit un article très suggestif publié jadis par le P. D. [1]. L'A. y examine les diverses représentations angélologiques de la seconde et de la troisième personnes divines. Il émet l'hypothèse que des contacts entre la doctrine du Verbe et de l'angélologie « ont pu exister déjà dans le judaïsme. Ils sont attestés par Philon (...). Ainsi chez Philon l'idée d'une certaine parenté entre le Logos, qui est πρῶτος ἄγγελος et les anges, qui sont les λόγοι se développe. Mais, ajoute-t-il, des spéculations analogues peuvent avoir existé aussi dans le judaïsme palestinien » (p. 168). C'est fort possible, mais ici encore Philon est notre seul témoin. Après avoir examiné les thèmes de l'Ange glorieux du Pasteur d'Hermas, du Verbe et de Michel, de l'Esprit-Saint et de Gabriel, du Verbe et de Gabriel, de l'Ange d'Israël, le P. D. passe à l'image des deux séraphins. Il cite tout d'abord l'interprétation trinitaire d'Origène d'Isaïe 6 et note que celui-ci déclarait la tenir d'un Hébreu. Tout en reconnaissant le poids des arguments en faveur de l'origine philonienne de cette interprétation, l'auteur y voit de grosses objections. Origène ne désigne jamais Philon par le terme « Hébreu »; d'autre part, cet Hébreu assimilait les deux séraphins au Monogène et à l'Esprit-Saint (p. 186).

A cela on peut répondre que l'Hébreu ne désigne probablement pas Philon lui-même, mais un de ses disciples ou lecteur chrétiens qui aura effectué la transposition du thème au Monogène et au Saint-Esprit, sans que cela implique pour autant qu'il ait été un judéo-chrétien palestinien. On reconnaîtrait plus naturellement en lui un juif alexandrin converti. Ceci me paraît d'autant plus vraisemblable que le P. D. admet que dans l'interprétation trini-

[1] *Trinité et Angélologie dans la Théologie judéo-chrétienne*, dans *R. S. R.*, XLV (1957) 5-41.

taire des chérubins de *Comm. Rom.* 3, d'Origène, les dépendances d'Origène à l'égard de Philon sont nombreuses. Il estime qu'ici le cas est différent du précédent (p. 189), mais j'avoue ne pas saisir en quoi réside cette différence. Quant au texte de *Hom. Gen.* IV 1-2, il me semble que le recoupement avec l'exégèse de Justin, ne contredit nullement la dépendance philonienne.

L'A. passe ensuite au texte de *Dém.* 9-10 d'Irénée dont l'origine philonienne ne me paraît pas faire de doute. Le P. D. répond : « Toutefois ceci se heurte à de nombreuses difficultés. En premier lieu les spéculations sur les sept cieux et sur les anges de la face, de même que l'allégorie des objets du tabernacle, ont été très développées dans le judaïsme de l'époque. On peut s'en rendre compte à l'importance que tout ceci a gardé dans la mystique juive ultérieure. *Seule l'absence de documents nous empêche de nous en rendre compte* » (p. 190, c'est moi qui souligne). Dès lors conclure qu'« il est donc parfaitement vraisemblable que Philon et Irénée se réfèrent à des sources communes, comme nous l'avons dit pour les séraphins d'Origène » (*ibid.*), me paraît assez aventureux. Le P. D. ajoute il est vrai deux arguments pour étayer son assertion ; le premier est que la structure du schéma philonien et du schéma irénéen est différente : dans un cas le Logos apparaît au dessus des séraphins ou des chérubins ; dans l'autre le Logos et l'Esprit sont identifiés aux deux chérubins ou aux deux séraphins. Le second argument est tiré du rapprochement avec l'Ascension d'Isaïe et les doctrines d'Elkasaï. Dans l'Ascension d'Isaïe « le thème des sept cieux et celui des deux anges supérieurs, l'ange du Seigneur et l'ange de l'Esprit, reviennent constamment. La structure est même bien plus proche d'Irénée que de Philon. La seule difficulté est que l'ange du Seigneur et l'ange de l'Esprit ne sont pas identifiés explicitement aux séraphins et aux chérubins. Mais ceux-ci n'apparaissent pas ailleurs. Or les deux anges accomplissent exactement la fonction des séraphins. Ceci nous amène donc à préciser ce que nous avons dit à leur propos, en ajoutant que l'on peut les identifier aux deux séraphins, en même temps qu'à Michel et à Gabriel » (pp. 190-191).

Il me semble que l'on peut retourner assez facilement l'argumentation du P. D. et mettre en relief toute la différence qui sépare la perspective irénéenne de celle de l'Ascension d'Isaïe. Cette dernière est foncièrement angélologique, alors qu'Irénée distingue toujours de façon très nette les anges, créatures de Dieu, de la deuxième et de la troisième personnes divines. L'identification

de celles-ci aux deux chérubins et aux deux séraphins ne saurait être invoquée à l'encontre, car jamais Irénée ne compte ni les chérubins ni les séraphins parmi les anges.

Mais surtout s'il est possible de découvrir quelques rapprochements entre Irénée et l'Ascension d'Isaïe, ceux qui unissent le premier à Philon sont d'un poids infiniment plus considérable. Résumons-les rapidement sans revenir en détail sur des textes déjà analysés ailleurs [1].

1° Le chandelier à sept branches symbole des sept cieux : « D'après ce modèle Moïse reçut le chandelier à sept branches qui brûla continuellement dans le sanctuaire ; c'est en effet sur ce modèle des cieux qu'il (Moïse) reçut ce culte, selon ce que le Verbe lui dit : Tu feras tout d'après le modèle des choses que tu as vues sur la montagne » [2]. Chez Philon le chandelier figure les mouvements des luminaires célestes, le soleil et les planètes [3].

2° Ce passage de Philon, qui fait partie d'une exégèse des objets du tabernacle, suit presque immédiatement l'interprétation des deux chérubins de l'arche d'alliance, des deux puissances les plus augustes et les plus hautes de Celui qui Est, la créatrice et la royale [4]. Chez Irénée l'interprétation du chandelier précède immédiatement celle du Verbe et de la Sagesse, des chérubins et des séraphins [5].

3° Deux fois en quelques lignes dans *Dém.* 10, la première personne de la Trinité est appelée le Père de toutes choses : « Le Saint-Esprit qui est la Sagesse du Père de toutes choses... Toute la création céleste rend gloire à Dieu, le Père de toutes choses ». Cette épithète est très fréquente chez Irénée. On la trouve déjà chez Justin, il est vrai, et chez les Gnostiques, mais chez Philon elle revient constamment (où le Père de toutes choses et ses deux puissances, la créatrice qui est Dieu, et la royale qui est Seigneur, sont figurées par les trois anges chez Abraham) [6].

4° Le Verbe et la Sagesse (ou plutôt leur(s) puissance(s)) sont appelés Chérubins ou Séraphins. On relèvera particulièrement :

a) l'association Verbe-Sagesse, fréquente chez Irénée, mais dont on a dit plus haut l'origine philonienne ;

[1] Cfr *Cherubim et Seraphim* dans *R. S. R.*, 43 (1955), pp. 524-535.
[2] *Démonstration*, 9.
[3] *De vita Mos.*, II, XXI, 102.
[4] *Ibid.*, XX, 97 sq.
[5] *Démonstration*, 10.
[6] Cfr *De Abrahamo*, XXIV, 121.

b) la liaison entre la notion de *puissance(s)* du Verbe et de la Sagesse et l'interprétation de Chérubins ou Séraphins. Cfr aussi *Adv. Haer.* III, 11, 8 ss., où M. Spanneut relève l'influence stoïcienne[1] mais dont je pense avoir montré bien plutôt la *Weltanschauung* philonienne ;

c) la correspondance certaine qui existe entre la fonction des deux puissances créatrice et royale chez Philon et celle du Verbe et de la Sagesse chez Irénée ; cf. par exemple IV, 20, 2 : Dieu le Père par ses deux mains, son Verbe et sa Sagesse... *qui omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit.* Le rôle de l'Esprit qui habite dans les diverses sphères célestes est de maintenir le Tout. *Et per conditionem nutrit nos Verbo suo confirmans et Sapientian compingens omnia, hic est qui est solus vere Deus* (III, 24, 2) [2].

Cet exposé sommaire des raisons qui me font opter décidément pour une influence philonienne sur Irénée dans *Démonstration* 9-10 me paraît suffire à montrer que les relations entre la pensée de l'évêque de Lyon et celle du juif alexandrin sont en toute hypothèse beaucoup plus étroites que les rapprochements que l'on peut établir avec l'Ascension d'Isaïe et les autres textes invoqués par le P. D. Que cette influence se soit exercée directement par la lecture qu'aurait faite Irénée des œuvres de Philon, ce qu'on ne peut écarter *a priori*, ou par quelque intermédiaire, la question importe peu. L'essentiel est que cette influence puisse être démontrée. Or elle ne se limite pas aux ch. 9-10 de la *Démonstration.* Des études récentes ont mis en relief d'autres points de contact [3] et il ne fait pas de doute qu'une étude attentive de l'œuvre irénéenne permettra d'en découvrir encore.

On trouvera, peut-être, que dans cet examen de l'ouvrage du P. D., nous nous sommes arrêtés un peu longuement sur l'importance du Philonisme dans la pensée chrétienne primitive. En fait le système philonien représente un tout à part qui ne sera exploité systématiquement qu'à partir des alexandrins et des Pères du IVe siècle et, même pour cette époque postérieure, nous sommes bien loin de souscrire à toutes les thèses soutenues par Wolfson dans ses travaux sur la philosophie des Pères. Mais il nous semble qu'une vue équilibrée de l'enracinement juif des origines chrétiennes ne peut écarter systématiquement l'influence de Philon. La pensée

[1] M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 387.
[2] Cfr M. Spanneut, *op. cit.*, pp. 332-333.
[3] Cfr entre autres P. Smulders dans *Vig. Christ.* XII (1958) 154-156.

juive palestinienne, contemporaine des premiers écrits chrétiens, est un domaine incertain, en grande partie faute de documents datés avec précision, et l'établissement de la relation de l'une aux autres repose nécessairement sur un certain nombre d'hypothèses. L'œuvre de Philon, par contre, dont la majeure partie nous est parvenue, forme un ensemble cohérent qui permet des conclusions solides.

Ces diverses remarques ne voudraient d'ailleurs que souligner l'intérêt de l'ouvrage du P. D. On a dit en commençant les mérites de cette synthèse de la théologie du judéo-christianisme. La lecture en est extrêmement stimulante tant en raison de l'ampleur de l'information de l'auteur que de l'originalité de ses vues. Aussi ne pouvons-nous terminer que par un sentiment de gratitude envers le maître qui, après tant de travaux remarquables, nous offre une vue d'ensemble de sa pensée sur le sujet difficile entre tous de la théologie des premiers écrivains chrétiens avant l'insertion de l'Église dans le monde hellénistique.

D. E. LANNE.

Le Conseil œcuménique des Églises en terre orthodoxe

L'île de Rhodes, où le Comité central du Conseil œcuménique des Églises a tenu ses assises du 19 au 28 août dernier, conserve le souvenir d'une visite de l'apôtre Paul au cours de ses voyages (*Act.*, 21, 1). Il aurait débarqué à Lindos, endroit que les congressistes ont pu visiter lors d'un pèlerinage, qui fut certes un des agréments les plus appréciés dont le comité grec, organisateur du Congrès, avait embelli le séjour de ses hôtes.

Si les endroits auxquels est lié le nom de l'apôtre des nations ont toujours exercé sur nous une grande attraction, nulle part ailleurs qu'en cette île le souvenir de sa présence ne nous a aussi fortement hanté. Les circonstances exceptionnelles de ces sessions mémorables, qui réunirent tant de figures éminentes du monde chrétien d'aujourd'hui, n'y étaient certes pas étrangères. Était-ce la chaleur, était-ce l'audition de tant de rapports, qui nous poussaient à laisser errer parfois nos regards par les fenêtres de la splendide salle du Castello des Chevaliers de St-Jean, où se tenaient les séances ? Nous ne pourrions le dire. Notre imagination scrutait la mer ; la barque de Paul ne poindrait-elle pas de ce coin de l'horizon ? .. Nous le voyions au banc de la présidence, entre le Dr. Fry et le Secrétaire général, nous regardant, nous chrétiens divisés, accablés par nos divisions, et nous l'entendions nous dire en paroles simples mais pressantes :

« Je vous engage, frères, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, à vous mettre d'accord .. Voyons, le Christ serait-il divisé ? Qu'il n'y ait pas de division entre vous. Vivez en bonne entente, n'ayant qu'un même esprit, qu'un même sentiment » (I *Cor.*, 1, 10).

Nous ne nous arrêterons pas aux détails de l'incident bien connu, causé très involontairement par la présence à Rhodes de quatre prêtres catholiques. Une réunion fraternelle entre catholiques et Orthodoxes dans la soirée du 21 août à l'hôtel Miramare, sous la présidence du métropolite Jacques de Philadelphie du Patriarcat de Constantinople, a eu pour fâcheuse conséquence d'exciter la curiosité des journalistes et de leur faire croire à des négociations importantes, officielles même, entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Après qu'à Rhodes les malentendus eurent été dissipés, des informations revinrent à nouveau troubler l'atmosphère, insinuant que cette rencontre faisait partie d'un plan préconçu, à l'insu des dirigeants du Conseil œcuménique...

C'eût été là certes abuser gravement de l'hospitalité du Comité central. Les catholiques bénéficiaires de cette hospitalité ne peuvent être que reconnaissants de la *comprehensiveness* dont a témoigné une note de l'*Ecumenical Review*[1] sur ces confusions regrettables. Elles ont menacé de compromettre les bonnes relations établies de part et d'autre depuis de nombreuses années, et avec une évidente bonne volonté.

Cet incident, quelque peu étrange, mériterait cependant une analyse plus poussée. Du point de vue de la psychologie œcuménique actuelle, il n'est pas sans intérêt. Quelles que puissent avoir été les erreurs commises en cette affaire, l'entière bonne foi de part et d'autre refusera d'y voir un simple jeu de facteurs humains. Ce serait là une vue mesquine et superficielle. Ceux qui ont pu vivre, par l'intérieur, l'incident de Rhodes — cherchons-les parmi les participants eux-mêmes de la réunion de Miramare — ont gardé l'impression très nette que tout cet ensemble de circonstances et de coïncidences avait une signification plus profonde, bien qu'encore insaisissable dans toute sa portée réelle. Nous nous rappelons ici une phrase du Secrétaire général à la fin de son intéressant rapport du début des sessions et à propos des deux grands pionniers du mouvement œcuménique récemment décédés, les évêques Bell et Berggrav. La première génération de ce mouvement, disait-il, était

1. Voir éditorial.

mue par une grande espérance. Elle avait la conviction que Dieu réserve encore quelque chose de meilleur aux Églises que leurs relations actuelles, encore semi-œcuméniques, et qui ne manifestent pas la pleine unité que Dieu attend de son Église. Et le Dr. Visser 't Hooft d'ajouter cette réflexion significative : « Nous ne pouvons pas nous empêcher de nous demander si ce sens de l'expectative et cette conscience de l'inadéquat dans nos relations actuelles sont aussi vivantes dans la génération d'aujourd'hui. Le mouvement œcuménique souffre en quelque sorte de son succès par le fait que, malgré sa jeunesse, nombreux sont ceux qui prennent sa forme actuelle pour satisfaisante. Ils ne se rendent pas compte de ce qu'un mouvement œcuménique qui se transformerait en une simple surcharge à la structure ecclésiastique, sans impliquer de nouveaux actes d'obéissance dans le domaine de l'unité, serait un mouvement qui aurait manqué son but essentiel ».

Les contacts si neufs de cet été avec le monde orthodoxe constituent déjà en toute vérité, pour le mouvement œcuménique un grand stimulant ; ils sont même pour lui un nouveau tournant. Et le Dr Ernst A. Payne, vice-président du Comité central du Conseil œcuménique — qui avait assumé la présidence les premiers jours, en remplacement du Dr Fry, condamné à un silence forcé par une extinction de voix — n'a-t-il pas écrit que ce tournant, « comme les tournants en épingle à cheveux des routes de montagne, aurait pu être le lieu d'une catastrophe » ? [1]

* * *

Une nouvelle situation œcuménique a surgi. Tout cela devait aussi, d'une façon ou d'une autre, mener tôt ou tard le Conseil œcuménique à une nouvelle confrontation avec l'Église catholique. Que cela ait commencé si tôt, d'une manière qui a fait choc et avec une telle publicité qu'on ait même pu parler à un certain moment d'un *blackout* jeté sur les nouvelles du Comité central, voilà certes ce qui n'était ni prévu ni désiré par personne.

1. Cfr *SŒPI*, 18 septembre, p. 5.

Nul n'était encore vraiment conscient de cette nouveauté profonde de la situation œcuménique. De ce nouvel état de chose, l'annonce du prochain concile qui se prépare activement est certes un des éléments les plus importants et toujours agissants. De là, la possibilité d'une réunion entre l'Orient orthodoxe et l'Église catholique s'est imposée à l'attention générale du monde chrétien et le rôle que la presse mondiale a joué dans « l'incident de Rhodes » n'est pas venu le démentir. Une « sensibilité » nouvelle s'est manifestée dans les relations interconfessionnelles, sensibilité expliquant en grande partie certains comportements et réactions.

En tenant compte de cet ensemble de circonstances, il est possible de mieux comprendre et d'apprécier aussi les déclarations récentes d'un porte-parole du patriarcat œcuménique de Constantinople : elles manifestent le souci d'écarter « toute version des événements récents qui pourrait donner à croire que, d'une manière ou d'une autre, le patriarcat cherche à affaiblir ses liens avec le Conseil œcuménique ». « Plus que jamais, fut-il ajouté, le patriarcat œcuménique souhaite collaborer à la restauration de l'unité de l'Église et de la foi commune des chrétiens »[1]. Retenons avec grand intérêt ces affirmations de solidarité du patriarcat de Constantinople comme exprimant sa ferme volonté d'entrer en un colloque aussi universel que possible. La déclaration faite par l'archevêque Jacques d'Amérique du Nord et du Sud, exarque du patriarche de Constantinople et nouveau président orthodoxe du Conseil œcuménique des Églises, lors d'une récente halte à Genève avant de gagner New-York, est d'une même netteté[2]. L'archevêque a déclaré en substance que, pour les Orthodoxes, la conférence de Rhodes comptait parmi les plus encourageantes qu'il y ait eu entre protestants, anglicans et Orthodoxes. Il attribue ce succès en grande partie au fait que l'Église orthodoxe était représentée par d'importantes délégations, parmi lesquelles celles des anciens patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, par les évêques des îles du Dodécanèse et de

1. Cfr *ibid.*, p. 3.
2. Cfr *id.*, 2 octobre, p. 6.

Crète, ainsi que par de nombreux délégués de la Grèce continentale, d'Istambul et des Églises de Yougoslavie, Pologne et Russie. Pour nombre d'entre eux, c'était leur premier contact direct avec le Conseil œcuménique. Ses activités ont produit une impression durable : « Le C. O. E. a gagné énormément aux yeux des Orthodoxes, a déclaré Mgr Jacques. Ils voient maintenant en lui un instrument de la divine Providence pour le rapprochement des Églises entre elles ».

Quant aux relations entre les Églises orthodoxes et l'Église catholique, l'archevêque n'hésite pas à aller jusqu'à estimer qu'elles ne sont réalisables que dans le cadre du C. O. E. Selon certains échos qui nous sont déjà parvenus, il y a des théologiens orthodoxes qui ne pourraient pas, sans plus, adopter entièrement cette position, bien qu'on affirme, dans la déclaration, l'unanimité des Églises orthodoxes sur ce point. L'avenir montrera ce qu'il en est. Il nous reste cependant, pour ce cas précis, des doutes sérieux quant à sa possibilité aussi bien théorique que pratique. Mais nous ne pourrions, en général, que souhaiter cette unanimité, car elle pourrait d'un coup et de fond en comble, changer certains aspects ecclésiologiques du C. O. E., encore déficients au stade actuel.

Quoi qu'il en soit, il faut se réjouir de cette fermentation et de cette nouvelle prise de conscience à l'intérieur du monde orthodoxe. Notre respect devant l'activité incessante et approfondissante du C. O. E. en grandira d'autant.

* * *

Un autre résultat heureux de l'expérience de Rhodes fut, par la même occasion, annoncé par Mgr Jacques : les Églises orthodoxes ont décidé de faire de l'île un centre œcuménique permanent où se donneront chaque année, à partir de 1960, des cours œcuméniques.

Ce « Bossey de l'Orthodoxie », comme on l'a déjà appelé, sera en activité du 15 juillet au 15 septembre et permettra ainsi à de nombreux théologiens, prêtres et évêques, ajoute-t-on même, de se familiariser avec l'activité œcuménique et de s'adonner à l'étude de l'œcuménisme. A cette fin, on projette la

traduction régulière, en grec, d'un nombre important de documents, rapports et publications divers du Conseil œcuménique. Plus spécialement « pan-orthodoxes », les deux premières semaines de cours devront servir à la formation accélérée d'une opinion commune aux Églises orthodoxes.

Il va sans dire que c'est là un point particulièrement intéressant en vue de l'« unanimité » de pensée et d'exécution, partout où elle sera nécessaire pour arriver à quelque résultat. L'Institut sera placé sous les auspices du patriarcat œcuménique, au territoire ecclésiastique duquel se rattache d'ailleurs l'île de Rhodes. On dit que l'Église russe aussi a déjà montré un grand intérêt pour cette initiative.

* * *

L'Église orthodoxe russe avait envoyé à Rhodes deux observateurs : l'archiprêtre Vitalij N. Borovoj, professeur à l'Académie de théologie de Léningrad, et M. Victor S. Alexeev, du bureau des affaires extérieures du patriarcat de Moscou. On se souvient que tous deux avaient fait une visite d'information de plusieurs semaines au siège central du C. O. E. à Genève. Après les entretiens d'Utrecht en 1958, auxquels prirent part deux évêques du patriarcat russe, d'aucuns s'étaient attendu à une délégation plus représentative pour Rhodes. Mais, comme l'a dit le Dr. Visser 't Hooft, lors d'une conférence de presse : « L'Église russe est en train de découvrir le Conseil œcuménique des Églises ». C'est encore à tâtons. Néanmoins, les contacts sont établis; ils seront renforcés sans doute par la visite que les représentants du C. O. E. feront en décembre à Moscou à l'invitation du patriarche Alexis. Le métropolite Nicolas de Kruticy se fit, d'autre part, un devoir d'adresser à Rhodes un message de sympathie de l'Église russe pour le mouvement œcuménique et ses diverses démarches en vue de donner une solution aux nombreux problèmes de notre temps. « Toutefois, ajoute-t-il, j'estime nécessaire d'exprimer l'espoir que les préoccupations sociales du Conseil œcuménique des Églises ne bouchent pas l'accès au but principal du

mouvement œcuménique : rétablir l'unité chrétienne brisée par les différentes altérations »[1].

De fait, l'étonnante multiplicité et variété des « œuvres » du C. O. E. justifie pareil avertissement. Ce sera une des tâches de l'Orthodoxie orientale, admise au sein du Conseil, d'y revenir à temps et à contretemps. Pour le moment, sa voix est encore trop faible pour que sa propre réponse aux problèmes actuels puisse établir l'équilibre. C'est pourquoi si les Orthodoxes veulent, plus qu'auparavant, être présents et s'affirmer dans le Conseil œcuménique, ils devraient dès maintenant et résolument prendre à cœur l'avenir de la Commission Foi et Constitution et de ses travaux, dont ils se sont, jusqu'à présent, trop tenus à l'écart.

On n'est toujours pas satisfait de la place qu'occupe cette Commission dans le C. O. E. et les déclarations à ce propos furent, à Rhodes, sans équivoque. Tous ceux qui ont pu l'entendre, se rappelleront l'énergique intervention de l'évêque Dibelius, l'un des présidents du C. O. E., qu'il termina en déclarant : « Si vous tenez à maintenir le niveau spirituel du Conseil œcuménique, vous devez donner à Foi et Constitution la place qui lui est due ».

Nous ne pouvons mieux faire la louange du rapport, clair et ferme, déposé par le comité d'étude de Foi et Constitution, qu'en en citant quelques sentences : « A moins que la préoccupation essentielle du mouvement œcuménique, qui est de rapprocher les Églises sous le double aspect du culte et de la structure, ne soit mise au premier plan, nous finirons par nous contenter d'une forme d'unité administrative qui ne satisferait pas certaines exigences primordiales de la vie de l'Église » ... Il faut qu'on se rende compte que la chose est urgente, « afin que nous ne perdions pas le temps que Dieu nous octroie » ... « C'est pourquoi Foi et Constitution doit sans répit insister auprès du Conseil et auprès des Églises et leur dire qu'à la question de l'unité une réponse doit être donnée». Le rapport exprime le souhait que chaque département du C. O. E. ait à l'esprit, dans son travail, la cause de l'unité ; à cette fin, le Secréta-

1. *Žurnal Moskovskoj Patriarchii*, 1959, n° 9, p. 8.

riat ferait bien d'examiner de temps en temps jusqu'à quel point les divers départements contribuent à la plénitude de l'unité... «Si le C. O. E. veut accomplir sa vraie mission, en tant qu'organe effectif favorable à l'unité ecclésiastique (*churchly unity*), Foi et Constitution devrait être au centre de sa vie et un élément majeur dans la structure de son organisation» ...

Et les conclusions de ce document significatif de demander que Foi et Constitution reçoive un statut et une position en rapport avec l'importance vitale du problème de l'unité authentique dans les préoccupations du Conseil œcuménique [1].

* * *

L'insistance croissante de Foi et Constitution, mise ainsi sur sa fonction spécifique dans le C. O. E., nous pousse à considérer avec sympathie le désir qui anime maintenant le monde orthodoxe de prendre une part plus active aux travaux du Conseil œcuménique des Églises. Renfort très précieux et non seulement au point de vue numérique. En réalité, l'avis de plusieurs personnalités dirigeantes du C. O. E. est plutôt que les doléances de Foi et Constitution trouvent leur origine dans une conception aujourd'hui périmée et dans une idée inexacte des méthodes de travail du C. O. E. On explique que la commission de Foi et Constitution n'est pas seule à faire de la théologie : tout problème sérieux, même de nature pratique, toute activité importante intéressant le C. O. E. sont étudiés dans leurs principes théologiques. On cite à l'appui les études en cours sur «la Tradition et les traditions» ou sur la «Seigneurie du

1. Voici ce que ce rapport dit à propos de l'Église catholique : « L'Église catholique constitue une si grande et sérieuse partie de la chrétienté que nous sommes tenus d'en tenir compte dans notre travail pour l'unité chrétienne. Mais nous sommes conscients des très sérieuses difficultés qui se présentent, tant de son côté que du nôtre, et qui entravent une relation officielle et bien déterminée. Cependant la Commission Foi et Constitution est un aspect du C. O. E. pour lequel l'Église catholique a montré de l'intérêt. Par leurs écrits, des théologiens catholiques ont apporté d'importantes contributions à la discussion de thèmes concernant Foi et Constitution. Nous croyons que cette discussion théologique devrait être poursuivie de n'importe qu'elle manière qui soit réciproquement acceptable ».

Christ sur le monde et l'Église », sans oublier le travail de l'Institut de Bossey. Tout cela est parfaitement exact, mais la pensée des responsables de Foi et Constitution n'en est pas moins que, en théologie aussi, on peut se perdre parmi beaucoup d'« œuvres », passer d'un sujet à un autre sans jamais aborder à fond les vrais problèmes , ni réaliser une trouée vers l'essentiel auquel il importe, selon eux, de revenir sans trêve, c'est-à-dire à la question de l'unité ecclésiale visible.

* * *

C'est en connexion avec ce qui vient d'être dit que nous voulons mentionner aussi le projet d'intégration du Conseil œcuménique des Églises et du Conseil international des Missions. Si l'on a pu remarquer une opposition assez compacte chez les représentants orthodoxes à ce propos, nous n'hésitons pas à affirmer qu'elle fut provoquée par une appréhension plus ou moins consciente de ce que le C. O. E. ne prenne pas encore suffisamment à cœur le problème central dont nous venons de parler à propos de Foi et Constitution.

Déplorons que les Orthodoxes n'aient pas su donner une forme nette à leur opposition. Des objections qu'ils firent, se dégageait l'impression d'une argumentation tournant en rond, sans attaquer le fond de la question, et la vérité nous oblige à dire que la plupart, telles qu'elles étaient présentées, portaient à faux et ne convainquaient personne. Il en était déjà ainsi de la première et principale : Le C. O. E. est une communauté d'Églises ; or le C. I. M. n'est formé que d'associations missionnaires sans beaucoup d'attache ecclésiale ; le C. I. M. ne peut donc être membre du C. O. E. Nous nous demandons alors depuis quand les différentes confessions protestantes sont-elles, pour l'Orthodoxie, des Églises au sens propre du mot ? Qu'importe au fond à l'Orthodoxie que ces missions protestantes soient dirigées par des Églises (protestantes) ou par de simples associations puisque, dans les deux cas, suivant l'ecclésiologie orthodoxe, la substance ecclésiale fait défaut ?

Telle fut, au fond, la seule objection de principe. Les autres

(danger du pan-protestantisme et du prosélytisme, hésitations possibles de l'Église russe en cas d'intégration) ne portaient que sur des questions d'opportunité dont nous ne sous-estimons pas l'importance, mais qui peuvent être neutralisées par des considérations plus positives, par exemple le contrôle plus efficace sur le prosélytisme que l'intégration permettrait d'exercer.

Actons cependant un point important sur lequel les Orthodoxes ont visé juste. Une phrase du Plan d'intégration affirmait que l'unité de l'Église et la mission de l'Église dépendent toutes les deux, *à un même degré,* de l'essence de l'Église. Leur critique fut couronnée de succès et la clause « unité et mission appartiennent au même degré à l'essence de l'Église » fut supprimée. Ainsi on ne risquera plus de ne pas considérer l'unité de l'Église comme base et fondement de toute véritable activité missionnaire. Le vrai problème est bien là.

Nous estimons donc que, si les Églises orthodoxes veulent pleinement prendre part aux travaux du C. O. E. comme menbres (et de leur point de vue rien d'essentiel ne s'y oppose), il n'y a pas de raison valable de ne pas vouloir en même temps l'intégration. Toutefois, nous estimons de même, que leur présence au sein du C. O. E. n'aura son vrai sens que si elles se rangent résolument et effectivement dans le camp des « intérêts » de Foi et Constitution. Sinon, elles ne feront que renforcer et par là perpétuer un état de choses qui semble, à l'heure actuelle, justifier les appréhensions que nous venons d'entendre d'un porte-parole du patriarcat de l'Église orthodoxe russe.

* * *

Il nous plaisait de relater ces quelques réflexions, inspirées par un programme extrêment abondant et varié. Quel spectacle imposant ce fut que de voir, du quai même de Rhodes à l'issue du Congrès, le grand navire emporter les participants ! C'est en l'île de Patmos, séjour du disciple bien-aimé, qu'il les conduisit, au terme de si riches expériences. L'ascension vers la grotte de l'Apocalypse s'y fit, dit-on, à dos de mulets. Spectacle

extraordinaire aussi que ce cortège ! Un auteur protestant, d'humeur allégorissante, y a vu l'Église dans sa faiblesse, gravissant une route bordée de précipices, mais atteignant tout de même son but ... Nous n'avons pas encore atteint celui-ci, mais retenons-en l'image.

D. T. STROTMANN.

Chronique religieuse [1]

Église catholique. — Le 30 octobre, devant une centaine de représentants de la presse, le cardinal TARDINI, président de la commission anté-préparatoire du prochain CONCILE ŒCUMÉNIQUE, a parlé longuement d'un certain nombre de points concernant le concile [2]. Répondant à la question de l'UTILITÉ d'un concile œcuménique après la définition du pouvoir papal au concile du Vatican, le cardinal s'est étendu sur les rapports entre l'évêque de Rome et les autres évêques et sur leurs pouvoirs respectifs. En concluant cette partie de son exposé, il souligna la grande importance de ce rassemblement de l'épiscopat du monde catholique tout entier : les évêques apporteront l'écho exact des situations concrètes de toutes les nations et de chaque diocèse : point capital pour l'orientation des travaux. A ce sujet, le cardinal a évoqué un aspect significatif du concile du Vatican.

« Un fait symptomatique peut servir à apprécier l'utilité du concile œcuménique. Au concile du Vatican, parmi plus de cinquante schémas préparés par les commissions et dont la plupart n'ont pu être étudiés, ne figurait pas celui de l'infaillibilité pontificale, à la définition de laquelle est cependant pratiquement lié le nom du Concile. Comme on le sait, la proposition vint du dehors, à savoir de la France, en opposition au gallicanisme. Magnifique caprice de la Providence ! »

Sur les 2.700 lettres envoyées cet été aux évêques catholiques, plus de 1.700 réponses ont déjà été données à la fin octobre [3]. Le dépouillement et le choix des thèmes prendront du

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *OR*, 1er nov. ; *La Croix*, 1-2 nov.
3. Aux Universités ou aux Facultés catholiques, qui sont une cinquan-

temps. Malgré la rapidité des communications, le cardinal TARDINI ne cacha pas son impression que TROIS ANS de préparation lui paraissent un minimum. Le travail du concile pouvant être poussé assez loin par des correspondances, on espère pouvoir écourter le plus possible l'éloignement des évêques de leurs diocèses. Quant au BUT précis du concile, le cardinal évoqua les différentes occasions où le pape en parla cette année. De tout cet ensemble, il ressort une nouvelle fois que le but est avant tout de « promouvoir la croissance de la foi catholique, un renouveau salutaire dans la façon de vivre du peuple chrétien et la mise au point de la discipline ecclésiastique selon les besoins du temps », tout cela en vue de préparer aussi la voie vers l'unité de tous les chrétiens, ainsi que S. S. Jean XXIII l'a souvent fait entendre.

Comme on lui demandait si des membres de la hiérarchie d'Églises séparées seraient présents au concile, le cardinal répondit : « La chose est à l'étude. Le concile est un fait intérieur de l'Église catholique, mais il est probable que ceux qui le désireront pourront assister comme observateurs ; ils seront bien accueillis et il semble que pour être à même de suivre les travaux, ils devraient recevoir les documents préparatoires les plus importants ». La langue parlée officielle sera très probablement le latin, « la langue de l'Église catholique » [1]. Le concile se déroulera dans Saint-Pierre et s'appellera le deuxième concile du Vatican.

taine, on a laissé un plus long délai. C'est que, en plus d'une liste de sujets, on leur a demandé de développer les points qui leur paraissent les plus importants.

1. D'après l'*Osservatore Romano*. Mais *La Croix* semble mieux rendre la réponse donnée à ce sujet délicat : « Il est quasi-certain que ce sera la langue latine et cela pour deux raisons : c'est la langue usuelle dans la plus grande partie de l'Église catholique (le cardinal Tardini reconnut qu'il y a une difficulté pour les Orientaux) et elle est particulièrement adaptée pour exposer avec précision, clarté et concision les préceptes de notre doctrine et les règles de notre discipline. Actuellement, on n'envisage donc pas de traduction simultanée au moyen d'écouteurs : en effet, surtout en matière de foi, un mot mal traduit ou avec inexactitude pourrait entraîner confusion et dissension, comme cela s'est produit parfois dans l'histoire de l'Église ».

Arrêté pour la première fois en 1945 par la police soviétique, le métropolite Mgr Joseph SLIPYJ de LVOV, âgé actuellement de 68 ans, vient d'être condamné à nouveau, cette fois-ci à sept ans de travaux forcés, à l'issue d'un procès jugé à Kiev et qui a duré trois jours. Depuis mars 1958, le métropolite était gardien d'un asile de vieillards à Muklakovo (Sibérie centrale) et, selon des rumeurs récentes, aurait rédigé une lettre pastorale qui fut diffusée secrètement parmi ses fidèles en Ukraine.

En ROUMANIE, dans une localité où il était en résidence forcée, est décédé, à l'âge de 79 ans, l'évêque Dr. Joan BĂLAN, du diocèse grec-catholique de LUGOJ. Mgr BĂLAN, mort complètement aveugle, avait été arrêté il y a onze ans et avait été d'abord interné dans un couvent, puis de 1950 à 1955, enfermé dans la prison de Sighet. En avril 1956, il avait été l'un des signataires du mémoire demandant au gouvernement de la R. P. R. la liberté du culte pour l'Église catholique roumaine de rite oriental. Mgr Bălan est le quatrième évêque de cette communauté catholique frappé par la mort depuis le commencement des persécutions. Des deux évêques survivants, Mgr Juliu HOSSU est interné dans un monastère, tandis que Mgr Alexandru RUSU purge une peine de prison de 25 ans pour avoir également exigé la liberté du culte.

Nous avons reçu le premier numéro de *Chrysostom, Bulletin of the Society of st. John Chrysostom,* Londres. Cette association, fondée il y a une trentaine d'années, vient de reprendre son activité en vue de faire connaître et aimer l'Orient chrétien. Le Rt. Rev. Mgr John M. T. BARTON, président, dirige un comité qui comptait parmi ses membres le R. P. Dom Bede WINSLOW, inopinément décédé le 30 octobre.

Né en 1888, Dom Bede Winslow, bénédictin de Ramsgate, qui a tant mérité de l'unité chrétienne, était venu de l'anglicanisme. Il était entré à Ramsgate peu de temps avant la guerre de 1914, et y avait fait sa profession monastique en 1915.

Il avait fondé en 1931 un petit bulletin unioniste pour l'Orient, annexé tout d'abord à la revue *Pax* des bénédictins

de Prinknash. Ce bulletin devait se muer en 1936 en une publication indépendante intitulée *The Eastern Churches Quarterly*, qui a continué depuis lors, avec une inlassable persévérance, à informer le public de langue anglaise de tout ce qui concerne l'Orient chrétien.

U. R. S. S. — Le VOYAGE-PÈLERINAGE accompli par l'ancien maire de Florence, M. Giorgio LA PIRA, en U. R. S. S. au mois d'août dernier, mérite incontestablement d'être mentionné ici en tout premier lieu ; d'autant plus que la propagande antireligieuse dans le pays s'est sensiblement intensifiée au cours de cette année [1]. Interviewé par Radio-Moscou, M. La Pira a répété ce qu'il avait déclaré un peu partout pendant son séjour en Union soviétique : « Je suis venu pour prier près des grands saints de la Russie le jour de l'Assomption, la grande fête de la Madone, pour l'Occident et pour l'Orient. Je suis un croyant. Et je suis convaincu que la prière est une force historique qui conduit à la paix ». Ce même 15 août, M. La Pira l'a passé au monastère de la Ste-Trinité et de St-Serge, à Zagorsk, où il fut reçu par le recteur de l'Académie théologique, le Père Constantin RUŽICKIJ. Celui-ci, après avoir écouté son visiteur exposer le but de son voyage, exprima sa joie en disant : « Un homme qui parle ainsi, nous ne le remercions point, nous l'embrassons » [2]. Pendant son séjour à Moscou, une voiture noire du Soviet Suprême venait le chercher chaque jour de bon matin pour le conduire à la messe dans l'église catholique de Saint-

1. Cfr un compte rendu détaillé dans la revue *Testimonianze* (Florence), nº 17. Tr. fr. dans *ICI*, 1er nov., pp. 15-24.

2. Transcrivons ici les paroles que l'ardent Florentin a inscrit au Livre d'or des hôtes du monastère de Saint-Serge : « En ce jour béni, consacré à la fête de la Vierge montée au ciel, nous avons prié avec une immense espérance et une immense grâce, en ce lieu d'oraison et de paix où repose la dépouille du plus grand des saints russes, saint Serge. Mais ici aussi repose la dépouille d'un grand moine, Maxime le Grec, disciple de Girolamo Savonarola, fils en quelque sorte de Saint-Marc et de Florence. Notre prière adressée avec amour et espérance à la Vierge montée au ciel, avec l'intercession de saint Serge, a eu pour objet spécial la paix des Nations ; que cette paix, à laquelle les peuples aspirent tant, descende comme une bénédiction du ciel sur toute l'Église d'Orient et d'Occident — et sur toute la population de la terre ».

Louis-des-Français. A plusieurs reprises M. La Pira exposa devant des intellectuels, des journalistes et aussi devant les membres du Soviet Suprême ses convictions sur les rapports entre la religion et la paix, en citant même saint Paul et saint Augustin en latin. Un ARTICLE non signé, intitulé *Contre les préjugés religieux*, paru le 21 août dans la *Pravda*, organe officiel du Parti, article répétant les clichés bien connus de la propagande athée contre la religion, lui donna l'occasion d'écrire une LONGUE LETTRE à un membre influent du Soviet Suprême. Il y stigmatise l'article de la *Pravda* comme « scientifiquement infantile et politiquement destructeur » : « C'est un article qui ne fait vraiment pas honneur au niveau scientifique, historique et philosophique du Parti qui l'accepte. Je dis plus, c'est un article qui divise les esprits des citoyens soviétiques, parce que — j'ai pu le constater de mes yeux — la foi religieuse de la Sainte Russie, de la Sainte Ukraine, de la Sainte Kiev, de la Sainte Moscou est une foi très fervente, héroïque : elle est la preuve d'une racine de grâce plongeant dans le cœur du Christ Ressuscité et dans le cœur immaculé de Marie montée au ciel, et est, de ce fait, une racine qui ne pourra jamais être arrachée : racine de grâce qui est la gloire suprême des peuples de la Russie ; elle en constitue le message permanent de paix et de lumière, de beauté et d'amour, d'intelligence et d'espérance tout au long du cours des générations et des siècles... Celui qui a écrit l'article est un irresponsable : j'espère bien que M. Chruščev (à la prochaine rencontre aux États-Unis) pourra, de son côté, donner des espérances différentes. Le problème religieux est à la base de la division entre l'Occident et l'Orient, et il n'y a pas de paix sans solution de ce problème, comme dit la Sainte Écriture ... »

A la suite de cette lettre, M. La Pira, par une modification inattendue du programme, fut invité à un banquet auquel participa entre autres le vice-ministre des Affaires culturelles, M. KAIROV. On a voulu minimiser la portée de l'article en disant que la *Pravda* est l'organe du Parti et qu'elle n'engage pas le gouvernement, et qu'après tout, il ne faut pas donner trop d'importance à certains articles « idéologiques » que très peu de gens lisent... Cet aveu est intéressant et doit être partiel-

lement vrai, à voir la monotonie mortelle des écrits de la propagande antireligieuse. Dans son discours en réponse, M. La Pira a souligné avec force la stérilité de la propagande antireligieuse. Un sain réalisme, a-t-il dit, implique l'analyse et l'évaluation de toutes les réalités authentiquement populaires, et la religion en est une : « Après les séismes de l'histoire, il faut retourner à la méditation de ces faits et abandonner les infantilismes scientifiques qui, entre autres, se transforment en de formidables erreurs politiques ». — Un journal soviétique lui ayant attribué une phrase dans laquelle il aurait reconnu l'existence de la LIBERTÉ RELIGIEUSE en URSS, s'est attiré un démenti catégorique de M. La Pira qui se défend d'avoir parlé dans ce sens. D'après lui, on assiste aujourd'hui à une refloraison religieuse en dépit des obstacles existants.

L'enseignement antireligieux dans l'éducation de la jeunesse reste certainement un de ces obstacles et des plus sérieux. Les *Izvestija* du 9 septembre annonçaient la création à l'université de Moscou de diverses chaires nouvelles dont l'une pour l'enseignement de l'histoire et la théorie de l'athéisme, une autre, de l'esthétique et l'éthique marxiste-léniniste. La revue *Nauka i Žiznj* 1959, n° 1, parle de la fondation d'un « Cercle moscovite des jeunes athées » qui a pour but de combattre la diffusion de la religion parmi les jeunes. Radio-Moscou des 29 août et 24 septembre annonçait de nouvelles publications antireligieuses. Le 10 septembre, elle a critiqué la célébration des fêtes des saints. Celles-ci ne seraient qu'un prétexte pour s'adonner à la boisson. Si on continue dans la presse à insister sur la nécessité de la propagande athée, on n'en critique pas moins la mauvaise qualité de celle qui se fait déjà et on met en doute son efficacité. C'est le sens de la caricature de *Krokodil*, du 20 septembre qui contient un dessin haut en couleurs montrant un prêtre, l'encensoir à la main, chantant des prières pour souhaiter longue vie au président du cercle régional de la propagande antireligieuse scientifique.

Radio-Moscou annonça le 3 septembre que les studios de Kiev ont sorti un film intitulé *La vérité sur les reliques* et que ce film a été projeté dans une salle de la laure Kievo-Pečerskaja, toujours transformée en musée. Mais les pèlerinages aux Grottes,

avec leurs dépouilles des Saints russes, continuent sans interruption et avec une grande affluence de fidèles, comme M. La Pira l'a également rapporté. Bien que l'ineptie de l'activité de propagande contre la religion soit reconnue de part et d'autre, elle continue, en redoublant, dirait-on, ses efforts. Toutefois, son unique efficacité provient de ce que les croyants sont obligés d'observer le silence devant elle, grâce à une liberté qui n'est qu'antireligieuse.

Afrique. — Au cours d'un déjeuner donné en son honneur par le bureau new-yorkais du Conseil œcuménique des Églises, l'archevêque Mgr THÉOPHILE de l'Église orthodoxe éthiopienne a souligné l'urgence de l'évangélisation en Afrique dans les nouvelles conditions d'autodétermination et d'indépendance. Il a lancé, à ce propos, un appel à toutes les Églises. L'archevêque a rapporté que son Église, à laquelle appartiennent près de 11 millions de fidèles, y compris l'empereur Haïlé Sélassié lui-même, a baptisé, au cours de ces trois dernières années, plus de 100.000 convertis africains. Mgr Théophile a rappelé qu'avec ses 21 millions d'habitants, l'Éthiopie compte 11 millions de chrétiens, 6 millions de musulmans et 150.000 juifs ; les autres sont animistes pour la plupart [1].

La DEUXIÈME CONFÉRENCE PAN-AFRICAINE des Églises, après celle de janvier 1958 au Nigéria, siégera probablement au début de 1963, ainsi que l'a proposé son comité provisoire dont le secrétaire actuel est le Dr. Donald M'TIMKULU. La principale tâche du comité consiste à créer et à entretenir des contacts entre Églises protestantes, anglicanes et orthodoxes d'Afrique. L'édition régulière d'un BULLETIN D'INFORMATION est prévue. Au nombre des problèmes brûlants en Afrique, on mentionne ceux de l'expansion de l'Islam, du déracinement des Africains enlevés à leur vie tribale par le développement des techniques modernes et toutes les difficultés qui en découlent pour la vie de famille et l'éducation de la jeunesse. Le comité provisoire réuni à Salisbury (Rhodésie du Sud) en septembre dernier, considère la division de l'Église chrétienne

1. Cfr *SŒPI*, 2 oct., p. 3.

en d'innombrables confessions et sectes comme un obstacle majeur à un témoignage chrétien cohérent [1].

Allemagne. — Bien plus que par le passé, c'est le signe de l'œcuménisme qui a marqué le KIRCHENTAG évangélique allemand qui s'est tenu à Munich en août dernier. Le thème en était : *Vous serez mon peuple.* Dans le nouveau groupe « *Oekumene* », des orateurs allemands et étrangers discutèrent de sujets tels que : *Dieu est le Seigneur du monde entier* et *En quoi l'Asie et l'Afrique nous concernent-elles ?* M. U KYAW THAN, secrétaire administratif de la Conférence chrétienne d'Asie, a souligné que, bien plus que d'aide technique ou médicale, c'est d'une assistance théologique que les jeunes Églises ont besoin aujourd'hui.

La question de voisinage avec les catholiques romains en Allemagne a revêtu à Munich, ville à majorité catholique, une actualité particulière du fait que les congressistes logeaient chez l'habitant ou dans diverses institutions, écoles et couvents. Le cardinal WENDEL, qui lors du dernier *Katholikentag* de Berlin avait été l'hôte de l'évêque DIBELIUS, avait mis de ses appartements à la disposition de l'évêque luthérien danois Frede BEYER. Au cours des discussions et exposés sur les relations interconfessionnelles tous ont parlé avec beaucoup de réalisme, tout en soulignant la nécessité d'un dialogue « intensif, franc et libre » [2].

Amérique latine. — A SÃO PAULO s'est clôturée le 6 août la 18e Assemblée générale de l'ALLIANCE RÉFORMÉE MONDIALE qui avait réuni 300 délégués de 53 pays. C'était la première fois qu'un groupe protestant important, représen-

1. *Id.*, 9 oct., p. 3. — Au cours d'une conférence de presse, tenue à Léopoldville, Mgr KYPRIANOS, archevêque orthodoxe grec d'Afrique centrale, a exprimé son grand désir de voir l'union des Églises se réaliser. Mgr Kyprianos a déclaré que l'Église orthodoxe ne fait pas de prosélytisme parmi les Congolais, car selon lui l'unification des Églises est proche et il ne faut pas que les chrétiens se présentent aux autochtones comme séparés, mais comme unis. Cfr *Catholica Unio*, sept., p. 48.

2. Cfr *SŒPI*, 19 août. Dans *Études*, octobre, René MARLÉ, *Le Kirchentag protestant de Munich*, pp. 60-68.

tant 45 millions de fidèles répartis dans le monde, se réunissait en Amérique latine. Depuis sa fondation en 1875, l'Alliance ne s'était en effet jamais réunie en dehors du monde anglo-saxon. Seule la délégation hongroise, s'étant récusée au dernier moment, n'assista pas à cette session qui dura 10 jours [1].

Angleterre. — Une large publicité a été donnée par la presse anglaise au geste de l'évêque anglican de SOUTHWARK, le Dr. Mervyn STOCKWOOD, qui a mis en congé le Rev. Fr. HARRIS, desservant de Saint Andrew's à CARSHALTON, auquel il reprochait d'avoir introduit dans les offices trop d'éléments catholiques, « comme si la Réforme n'avait pas eu lieu ». Les journaux ecclésiastiques et autres ont longuement exposé le pour et le contre dans leurs colonnes de correspondance. L'*Annunciation Group*, né en 1955 pour s'opposer aux actes des Convocations concernant l'Église de l'Inde méridionale, et comptant huit cents membres ecclésiastiques et laïcs, a pris également position contre la mesure prise par le Dr. Stockwood. Par la plume de son président, le Canon C. T. KIRTLAND, le groupe va jusqu'à mettre en doute l'autorité canonique du *Book of Common Prayer*, même selon l'édition de 1662 ; l'unique livre canonique devrait être le Missel romain [2].

The Church of England Newspaper du 11 septembre admet que pour un nombre croissant de fidèles, le *Prayer Book* de 1662 n'est plus spirituellement suffisant et, qu'à moins d'une revision, l'anarchie augmentera dans tous les diocèses. Le journal rappelle la dernière conférence de Lambeth mettant en garde contre une trop grande variété de coutumes liturgiques « qui rend plus difficile l'unité du culte et de la foi que nous tenons tous à conserver ». Il applaudit donc à l'intervention disciplinaire de l'évêque de Southwark, protégeant ses ouailles contre

1. Cfr *SŒPI*, 7, 14 et 28 août. — Sur les travaux du nouveau Conseil des évêques latino-américains, cfr F. CAVALLI, *Programmi e progressi della ripresa cattolica nell'America latina*, dans *Civiltà Cattolica*, 20 juin 1959, pp. 592-606.
2. Cfr *CT*, 23 oct.

« l'extrême individualisme des prêtres qui essaient de faire de l'Église d'Angleterre une mission romaine »[1].

ŽMP, nº 9 (septembre), écrit plusieurs pages sur le SACRE ÉPISCOPAL de Mgr BASILE (Krivošein) de Volokolamsk le 14 juin dans l'église orthodoxe de la Dormition à Londres. L'évêque d'Oxford, représentant l'archevêque de Cantorbéry, y assistait, revêtu de ses ornements. Mgr Basile est nommé deuxième vicaire de l'Exarque du Patriarcat de Moscou pour l'Europe occidentale (l'Exarque est Mgr NICOLAS, de Paris, son premier vicaire Mgr ANTOINE, de Londres).

Le Dr. S. BOLSHAKOFF consacre dans *CT* du 25 septembre un court article au MONASTÈRE ORTHODOXE de Tolleshunt Knights, près de Maldon, dans l'Essex, fondé il y a quelques mois par l'archimandrite SOFRONIJ. La communauté compte actuellement sept membres.

Chypre. — L'élection au siège épiscopal vacant de PAPHOS a eu lieu selon la méthode décrite dans cette Chronique[2]. Le collège électoral s'est réuni à Levkosia (Nicosie) le vendredi 31 juillet et a élu par acclamation et à l'unanimité le chorévêque de Salamine (auxiliaire de Mgr Makarios), Mgr GENNADE[3].

Constantinople. — Le 6 août, fête de la Transfiguration, le patriarche œcuménique a reçu la visite de M. Aristotelis Onassis. Après cette visite, le patriarche s'est rendu à bord du yacht de M. Onassis qui lui a offert une promenade le long du Bosphore, ce qui provoqua des manifestations de joie de la part des Grecs de la ville. Quatre jours plus tard, le dimanche 10, vers 10 h. 20 du matin, un canot à moteur « à l'ancre près du débarcadère et bourré d'explosifs » a sauté, tuant quatre personnes, en blessant vingt, détruisant les murs et brisant les fenêtres de plusieurs maisons et magasins, ainsi que de l'Église et autres bâtiments du patriarcat[4].

1. Cfr *CEN*, 11 sept., p. 2.
2. Cfr *Chronique* 1959, p. 340.
3. Cfr *Apostolos Varnavas*, juillet-août.
4. Cfr *AA*, 12 août.

Dans sa réunion du 25 août, sur proposition du Patriarche, le Saint-Synode a élevé la métropole d'AUSTRALIE ET NOUVELLE-ZÉLANDE au rang d'ARCHEVÊCHÉ, conférant en même temps à Mgr ÉZÉCHIEL le titre d'archevêque. Outre les pays mentionnés, la nouvelle juridiction embrasse l'Indonésie, les Philippines et toute l'Océanie, et forme, avec les deux archevêchés des deux Amériques et d'Europe occidentale, le troisième archevêché soumis au patriarcat œcuménique [1].

Égypte. — *P*, 1er juillet, publie l'ACCORD EN 12 ARTICLES intervenu entre l'Église copte d'Alexandrie et sa fille, l'Église d'Éthiopie [2]. Le même numéro retrace également les démarches qui aboutirent à mettre une fin heureuse à un long conflit. Le chef de l'Église éthiopienne, d'abord évêque, puis métropolite, est maintenant nommé Batrik-Djathlik, titre arabe qui n'est autre chose que Patriarche-Catholicos, avec une entière autonomie dans le gouvernement de son Église. L'accord maintient toutefois jalousement la suprématie du trône de Saint-Marc : le nom du patriarche copte doit être mentionné dans tous les offices, seul un Copte né de parents coptes peut être élu patriarche d'Alexandrie, les évêques éthiopiens doivent lui prêter serment de fidélité. D'autre part, les évêques éthiopiens sont électeurs du patriarche d'Alexandrie et seront invités à faire partie du Conseil restreint que le patriarche pourra réunir de temps en temps pour l'examen de questions dogmatiques ou autres. Cet accord avait été signé au Caire le dimanche 28 juin 1959.

Grèce. — La séance du Saint-Synode du 29 septembre a marqué la pleine RÉCONCILIATION des deux partis qui s'y opposaient depuis les événements dramatiques du 7 avril. D'un commun accord, tous les membres ont considéré comme non avenus les incidents qui eurent lieu ce jour-là [3].

Ainsi qu'il était prévu, le SYNODE de la Hiérarchie a été

1. *Id.*, 26 août.
2. Texte anglais de cet accord dans *ER*, oct., pp. 82-84 ; texte fr. *DC*, 16 août, col. 1079-82. Voir aussi *HK*, nov., p. 51.
3. Cfr *AA*, 7 oct.

convoqué à Athènes du 1er au 15 octobre ; 57 évêques y ont participé. On se souvient que le Synode de novembre 1958 n'avait pas discuté la question d'une nouvelle loi constitutionnelle qui figurait à l'agenda. Réunis de nouveau au mois de janvier, les évêques avaient nommé une commission de 13 membres, chargée de préparer un projet à soumettre au Synode d'octobre. Entre-temps éclatait la crise d'avril suivie de l'action unilatérale du gouvernement qui fait voter d'urgence une loi établissant, parmi d'autres mesures, l'INAMOVIBILITÉ des évêques (à l'exception près des deux sièges d'Athènes et Salonique), réduisant en principe le nombre des diocèses et modifiant les limites de ceux qui subsisteraient. Cette loi laissait cependant imprécisés certains points à fixer ultérieurement par arrêté royal, après consultation de la hiérarchie. Cette consultation a eu lieu, mais au moment où nous écrivons ces lignes, nous n'en avons pas encore le communiqué officiel. *K* du 14 octobre nous apprend que 45 évêques souhaitent le rétablissement du principe de la translation d'un siège à l'autre (aboli par la loi de mai 1959) ; neuf autres ont voté pour l'inamovibilité. Sur les autres points, il semble que la hiérachie soit fermement opposée à la suppression, proposée par le gouvernement, de 8 éparchies : qu'elle veut à tout prix maintenir 10 sièges à promouvoir par translation (Attique, Patras, Dimitrias, Larissa, Phtiotide, Thessalonique, Janina, Serrai, Mytilène et Philippes) ; qu'elle accepte la fondation d'une métropole du Pirée (à détacher de celle d'Athènes) ainsi qu'une modification des frontières diocésaines. Nombre de points d'ordre administratif ont également été discutés. A la dernière séance du 15 octobre une COMMISSION SPÉCIALE a été nommée qui devra entreprendre la rédaction définitive de ces projets et les soumettre au gouvernement dans le délai d'un mois [1].

Plusieurs des rapports présentés au Synode de la hiérarchie (1-29 nov. 1958) ont été publiés. Mgr VARNAVAS, métropolite de KITROS, a édité ses trois communications : L'organisation paroissiale, les écoles catéchétiques, la propagande hétérodoxe en Grèce. La dernière est franchement décourageante.

1. Cfr *E*, 20 oct.

Mgr Varnavas paraît ignorer toute problématique missionnaire. Est-il juste de parler sans plus de propagande déloyale lorsque les hétérodoxes apportent aux Grecs une aide matérielle ? Lors des sessions œcuméniques de Rhodes, la hiérarchie a chaudement exprimé sa reconnaissance pour l'entraide fraternelle reçue ; cette indubitable sincérité fait regretter d'autant plus une publication aussi peu nuancée.

Le professeur émérite Dimitrios BALANOS, membre de l'Académie, est décédé le 10 août, à Athènes, à l'âge de 82 ans. Après des études théologiques à Athènes, il avait suivi des cours à Iéna, Leipzig, Halle et Breslau. En 1904, il rentre en Grèce et devient, en 1915, maître de conférences en théologie dogmatique à l'Université d'Athènes ; nommé, en 1924, professeur ordinaire de patrologie, il occupe cette chaire jusqu'en 1949, année où, atteint par la limite d'âge, il est admis à l'éméritat [1].

Le 30 août a été inaugurée à DRAMA, une statue à la mémoire du célèbre métropolite de Smyrne, Mgr CHRYSOSTOME, ethnomartyr mis à mort avec tant de ses fidèles lors de la prise de sa ville épiscopale par les Turcs en 1922. L'héroïque et quasi légendaire prélat avait été métropolite de Drama de 1902 à 1910 et y avait déployé une grande activité religieuse, éducatrice, sociale et nationale [2].

En, 1er septembre, reprend une lettre pastorale du métropolite de Thessalonique, Mgr PANTÉLÉÏMON, demandant que les offices ne soient pas allongés par l'usage de mélodies lentes. S. Exc. soutient que le style lent est une véritable déformation de la vraie musique byzantine ; si pareil chant se justifie peut-être au cours des vigiles nocturnes des moines, là où il ne s'agit que de faire passer le temps, il rend les textes inintelligibles, il est ennuyeux et, ce qui plus est, il dégoûte les fidèles, les détournant d'un des trésors de la culture nationale : la musique religieuse byzantine.

1. Cfr *AA*, 30 sept. et *OS*, sept.
2. Cfr *E*, 1er oct.

Yougoslavie. — S. S. le patriarche de Serbie, Mgr GERMAN, est arrivé à SKOPLJE le 18 juillet, accompagné d'une suite nombreuse comptant, entre autres personnalités, trois évêques. Le lendemain, en sa qualité de chef suprême de l'Église orthodoxe macédonienne autonome récemment formée, il a célébré la Liturgie dans l'église St-Ména et a SACRÉ évêque l'archimandrite macédonien KLIMENT Trajkovski au siège de Prespa et Bitola. Concélébraient avec lui, S. B. Mgr DOSITEJ, métropolite de Skoplje, Mgr NIKANOR, évêque de Bačka, l'archimandrite NAUM, cinq prêtres et quatre diacres. Par la suite, le métropolite Dositej et le nouvel évêque Kliment ont sacré l'archimandrite Naum pour le siège de Zletovo et Strumica. Ainsi semble réglée, du moins provisoirement, la question de l'Église de Macédoine, dont cette *Chronique* a souvent parlé. L'Église grecque manifeste à ce sujet une certaine inquiétude [1].

Relations interorthodoxes. — Du début de juillet à la mi-septembre, le patriarche d'Antioche, S. B. Mgr THEODOSIOS VI, a rendu VISITE à plusieurs Églises orthodoxes : le patriarcat œcuménique (8-11 juillet), en Tchécoslovaquie (11-14 juillet), en Russie [2], en Bulgarie (4-8 août), en Yougoslavie (8-16 août) et en Grèce (17 août-17 septembre).

Le patriarche de Jérusalem, S. B. Mgr VENEDIKTOS est arrivé à Athènes le 17 septembre. Après cette visite, il s'est rendu à Constantinople à l'invitation du patriarche œcuménique [3].

Nous avons reçu les trois premiers fascicules d'un nouveau BULLETIN trimestriel *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* (*Mt.* 28, 19) édité par le secrétariat général du comité exécutif

1. Cfr *E*, 1er et 15 août ; *Glasnik*, juillet.
2. La longue visite ici, qui a duré du 14 juillet au 4 août, est décrite dans *ŽMP*, no 9.
3. Au courant de novembre, le patriarche œcuménique fera des visites officielles aux sièges patriarcaux d'Antioche, Jérusalem et Alexandrie. On pense que lors de leurs rencontres les patriarches s'entretiendront de la préparation d'un SYNODE PAN-ORTHODOXE qui se tiendrait au printemps prochain à l'île de Rhodes. On a appris également que le patriarche œcuménique a invité à la session préparatoire les chefs des Églises éthiopienne, copte et arménienne. Un porte-parole a exprimé l'espoir que le synode pourrait conduire à une éventuelle réunion de ces Églises à l'Église orthodoxe d'Orient. Cfr *SŒPI*, 30 oct.

pour les Missions orthodoxes (adresse : Anastasios YANNOULATOS, 45, Akadimias, Athènes, Grèce ; abonnement annuel 0.50 dl.), formé récemment par les mouvements de jeunesse orthodoxes groupés dans SYNDESMOS [1]. Les articles déjà publiés traitent de la nécessité des missions, de la « génération spontanée » d'une communauté orthodoxe en Ouganda, de l'extension mondiale de l'Orthodoxie, de la prière pour les missions, et même de leur financement.

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — Signalons en premier lieu l'article paru dans le *St Vladimir's Seminary Quarterly*, New-York, automne 1959, dû à la plume du Très Rév. P. Alexander SCHMEMANN intitulé *Rome, the Ecumenical Council and the Orthodox Church* :

Vis-à-vis du Concile, les Orthodoxes doivent mettre au clair leur propre position relative au catholicisme romain. Il y a parmi eux beaucoup de confusion et un sérieux manque de connaissance théologique, entraînant, à ce sujet, des simplifications regrettables du problème. Ce qui est nécessaire aujourd'hui, c'est une étude du catholicisme dans son ensemble, une étude de son « climat » spirituel et théologique. Au lieu de s'arrêter à des aspects secondaires, il est indispensable d'aller jusqu'à l'essence même de la division, la doctrine. Mais tout n'a-t-il pas été déjà dit à propos des divers points de divergence doctrinale et ne sommes-nous pas dans une impasse ? Répondre affirmativement serait tentant, mais il y a cependant la possibilité d'un nouveau dialogue théologique, car il n'est pas vrai que « tout a été dit ». En réalité, il n'y a pas encore eu de vrai dialogue entre l'Orient et Rome. La dernière rencontre théologique remonte à Florence en 1438 mais les circonstances étaient mauvaises, les pressions politiques très fortes, l'Occident connaissait mal les traditions de l'Orient et se reposait trop sur ses propres réalisations et sur sa propre force. Les innombrables écrits polémiques écrits de part et d'autre depuis lors ne constituent pas un dialogue. Il y avait deux monologues, exprimés en deux langages théologiques différents, avec des

1. Cfr *Chronique* 1959, p. 217.

« termes de référence » également totalement différents. C'était une véritable atmosphère de guerre. Si elle n'a pas encore aujourd'hui complètement changé, du moins un esprit nouveau se fait-il jour, précisément cet esprit de dialogue, de confrontation théologique franche et honnête. Cet esprit gagne peu à peu du terrain, favorisé qu'il est par le grand mouvement actuel de « ressourcement ». L'Orthodoxie et l'Occident latin en ont tiré profit durant les cinquante dernières années, mais l'A. estime que c'est l'Occident surtout qui a redécouvert des dimensions de la tradition qui, à peu près ignorées du christianisme latin médiéval, le fit devenir aveugle et sourd devant la vie réelle et l'« esprit » de l'Orient orthodoxe. Et ce qui a été redécouvert c'est justement un langage commun, la base commune traditionnelle. Il n'y a pas place ici pour un optimisme superficiel et à bon marché, mais il y a place pour l'espoir, la prière et le travail.

L'article est suivi d'un autre sur la nécessité de préciser la définition dogmatique du concile du Vatican, écrit par le prof. Nicolas ARSENIEV, facilement reconnaissable à la profonde spiritualité qui se dégage de ses réflexions.

Le même fascicule comporte encore une NOTICE du R. P. SCHMEMANN. Il y critique respectueusement une déclaration du Patriarcat œcuménique sur le concile œcuménique annoncé, selon laquelle « aucun concile ne peut être appelé œcuménique, s'il n'est pas vraiment tel, c'est-à-dire pan-chrétien ». Si l'Église orthodoxe est invitée, ajoute cette déclaration, elle sera représentée à condition que tout le monde chrétien soit invité à envoyer des représentants. La représentation minima des autres Églises serait leur représentation collective par le Conseil œcuménique des Églises. Suivant le R. P. Schmemann, cette déclaration aurait provoqué un malaise chez bien des Orthodoxes. Il explique qu'elle va à l'encontre de la nature même du C. O. E. Le fait de participer au C. O. E. n'enlève nullement aux Orthodoxes la possibilité d'avoir avec Rome un dialogue direct là où il est possible et désirable. Il n'y a pas de réponse commune orthodoxe-protestante à Rome (par le C. O. E. ou autrement), car « le problème de nos relations avec Rome est essentiellement et radicalement différent de notre 'évalua-

tion' du protestantisme ». Et, enfin, « bien qu'un concile panchrétien puisse être hautement désirable, il ne peut pas, dans les termes de l'ecclésiologie orthodoxe, être indentifié avec un concile œcuménique, le premier étant 'l'expression' du mouvement œcuménique, le second l'expression de l'Église » (p. 40).

Le R. P. Chrysostome CONSTANTINIDIS a consacré une longue série d'articles à l'encyclique *Ad Petri Cathedram* de S. S. Jean XXIII [1]. Il n'y découvre pas encore de perspectives nouvelles ; les idées et la mentalité sur l'Union des Églises lui semblent inchangées. Dans son article final [2], le professeur de Chalki exprime le désir qu'on ne se concentre pas trop sur une théologie purement « domestique », éloignée de la réalité interconfessionnelle actuelle et qu'on recherche, de part et d'autre, les voies d'accès à des contacts plus positifs, spécialement par un travail d'information sérieuse sur les positions et problèmes de chacune des Églises. Ainsi, le futur concile, en dépit de son caractère intra-romain, pourrait devenir, pour chacune des parties, une occasion de mieux se connaître.

Protestants. — Réunis à Genève sous les auspices de l'Alliance universelle U. C. J. G. (Y. M. C. A.) vingt et un chefs catholiques ont demandé que les membres catholiques des Unions aient plus souvent l'occasion de se rencontrer et « sur la plus large base possible ». De telles rencontres, disent-ils, devraient se préoccuper d'étudier la place et le rôle des catholiques au sein des Unions, attacher une attention particulière aux questions pressantes de programme et de cadre, envisager de quelle façon présenter l'activité unioniste à un public catholique et organiser le travail des Unions parmi les catholiques. Les délégués représentant l'Allemagne, l'Angleterre, l'Autriche, la Belgique, les États-Unis, la France, l'Italie et la Suisse, ont déclaré que leur appartenance à l'Union chrétienne avait « fortifié leur foi catholique et grandement contribué à développer le respect réciproque entre membres catholiques et protestants » [3].

1. Cfr *AA*, 22 juillet et ss.
2. *Id.*, 14 oct.
3. Cfr *SŒPI*, 7 août, p. 7.

Un éminent théologien luthérien des ÉTATS-UNIS, le Dr. Jaroslav PELIKAN, Jr, a énergiquement demandé que catholiques et protestants renoncent à la sempiternelle guerre froide qui sévit entre eux, et la remplacent par un dialogue constructif. Professeur de théologie historique à la Faculté unifiée de théologie de l'université de Chicago, le Dr. Pelikan vient de recevoir le prix Abingdon (12.500 dl.) pour son ouvrage *The Riddle of Roman Catholicism* (l'Énigme du catholicisme romain), qui traite de l'histoire, de l'avenir et des croyances catholiques. Ce prix est destiné à encourager les auteurs de livres exceptionnels sur le christianisme. Cette année, le jury avait à choisir entre 125 manuscrits.

Au cours d'un déjeuner donné en l'honneur du lauréat, celui-ci a exprimé l'espoir que son livre contribuera à la conversation entre dirigeants des deux confessions. Pour être vraiment constructif, dit-il, ce dialogue doit être basé sur « une information exacte, la compréhension réciproque, une totale franchise et une bonne volonté aussi simple qu'extraordinaire ». Car, déclara-t-il, « catholiques et protestants se sont pendant trop longtemps contentés de répéter des slogans et des calomnies les uns sur les autres, et maintenant de nombreux signes montrent qu'ils en ont assez et veulent entamer un vrai dialogue ». Mais pour cela, ajouta-t-il encore, « les chrétiens des deux côtés auront à admettre qu'ils ont beaucoup à apprendre non seulement les uns des autres, mais encore des non-chrétiens et en tout cas de ce monde qui est à l'extérieur de l'Église et dont ils parlent souvent avec tant d'hypocrite sévérité » [1].

Par une heureuse coïncidence, l'idée d'un de nos correspondants d'une VERSION COMMUNE OFFICIELLE DE LA BIBLE pour catholiques et protestants [2] rencontre les suggestions récentes de l'hebdomadaire catholique *America*, New-York. Le R. P. Walter M. ABBOTH, S. J., rédacteur en chef adjoint du journal, écrit que d'éminents spécialistes bibliques des deux confessions

1. *Id.*, 2 oct., p. 3.
2. Cfr *Irénikon*, 1959, pp. 374-76. Notre correspondant n'oubliait pas d'y inclure aussi les Orthodoxes.

estiment qu'une Bible unique est indispensable si l'on espère voir un jour se réaliser l'unité chrétienne. Il mentionne en particulier l'approbation de deux savants protestants de la Faculté unifiée de théologie de l'université de Chicago, le prof. Robert M. GRANT, président de la Société de littérature biblique et d'exégèse, et le Dr. Robert J. Coert RIJLAARSDAM. Dans une déclaration commune, ces deux spécialistes soutiennent que la signification œcuménique qu'aurait une version anglaise de la Bible acceptée par tous « ne saurait être surestimée. Une telle traduction pourrait exercer une influence unifiante sur la théologie et devenir une immense force culturelle »[1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans *CT* du 4 septembre, l'évêque anglican de Chelmsford, le Rt. Rev. S. F. ALLISON écrit que, lors des rencontres de RHODES, des relations plus étroites ont été établies entre les Églises orthodoxes et non orthodoxes membres du Conseil œcuménique et que de nombreux malentendus ont été dissipés grâce à certains contacts et conversations : « La chaleur de l'accueil du métropolite de Rhodes, qui a su se faire aimer de tous, la générosité de la réception de nos hôtes orthodoxes étaient des signes non équivoques de leur désir d'un rapprochement au sein de la communauté du Conseil œcuménique ».

Ces derniers mois, la presse ecclésiastique grecque (*An*, *E*, *En*) s'est beaucoup indignée de la publication dans de nombreux journaux de PRÉDICATIONS HEBDOMADAIRES composées et financées par un certain M. Sp. ZODIATIS, protestant grec connu. On n'en est pas resté à la simple indignation. *E*, 1er octobre, publie dans sa chronique la notice suivante : « Le Saint-Synode a reçu le télégramme ci-après que lui envoyait le prédicateur du diocèse de Chalkis, le R. P. Christophoros KALYVAS : « Cité par moi, l'archiprotestant Spyridon Zodiatis a été condamné hier. Archimandrite Chryst. Kalyvas ». La rédaction commente le fait :

« Sentiments de soulagement. La condamnation prononcée par

1. Cfr *SŒPI*, 30 oct., p. 3.

les autorités judiciaires de Chalkis contre le propagandiste protestant bien connu Sp. Zodiatis a été un événement qui a créé des sentiments de soulagement dans les âmes du peuple orthodoxe. Car, de façon sournoise et hypocrite, ce propagandiste, cachant soigneusement sa qualité de protestant, édite dans divers journaux, des articles qui, savamment pénétrés de l'esprit protestant, éloignent leurs lecteurs des véritables conceptions orthodoxes. La preuve *(sic)* que ces articles ont un but de prosélytisme est que pour les faire publier les protestants versent aux journaux des sommes considérables. A cette occasion il est juste de relever la tentative faite par S. Exc. le métropolite de Trikka et Stagai, Mgr DIONYSIOS, pour nformer ses ouailles de la méprise que commettent les journaux qui publient ces articles, et qui pour trente pièces d'argent trahissent la foi orthodoxe et cherchent par des sophismes à justifier leur action. La presse grecque devrait se mettre à la tête de la croisade pour refouler les hétérodoxes dans leurs efforts de prosélytisme et non point adopter et diffuser leurs idées, comme cela est arrivé, hélas ! en certains cas ».

Après une visite de quinze jours en URSS d'une DÉLÉGATION ECCLÉSIASTIQUE LUTHÉRIENNE D'ALLEMAGNE ORIENTALE, l'intendant général Fritz FÜHR a fait aux dirigeants de l'Église évangélique de Berlin-Brandebourg un rapport dont il ressort qu'à l'avenir l'Église évangélique en Allemagne (E. K. D.) intensifiera encore ses contacts avec l'Église orthodoxe russe. Plusieurs évêques de l'E. K. D. faisaient partie de la délégation [1]. Les n° 7, 8 et 9 de *ŽMP* parlent également de visiteurs venus des pays scandinaves et d'Australie.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

La réunion du COMITÉ CENTRAL du Conseil œcuménique des Églises qui s'est tenue du 19 au 28 août dans l'île de RHODES et dont on a déjà parlé ailleurs [2], a traité principalement les SUJETS suivants : 1. Rapports entre le C. O. E. et les Églises orthodoxes ; 2. Intégration du C. O. E. et du C. I. M. (Conseil

1. *Id.*, 2 oct., p. 2.
2. Cfr plus haut, pp. 454-464.

international des Missions) ; 3. Préparatifs à la troisième Assemblée générale du C. O. E. à NEW DELHI, Inde (18 nov. au 5 déc. 1961) ; 4. Position de la commission Foi et Constitution dans le C. O. E. ; 5. Liberté religieuse ; 6. Formule de base du C. O. E. ; 7. Activités sociales diverses du C. O. E. — Les relations du C. O. E. avec l'Orthodoxie orientale ont été mises spécialement en relief par le rapport du secrétaire général, le Dr. VISSER 'T HOOFT, et les conférences des prof. Dr. E. SCHLINK (Heidelberg) et C. CONSTANTINIDIS (Chalki) sur la signification des traditions orientales et occidentales dans le christianisme.

Quant au THÈME PRINCIPAL de la troisième Assemblée, il sera *Jésus-Christ, Lumière du monde* et comptera trois aspects traités par trois sections : *Unité, Témoignage, Service.*

Le praesidium du C. O. E. compte à nouveau six membres. En effet, le comité central a élu l'archevêque IAKOVOS, de l'archevêché orthodoxe grec des deux Amériques. L'archevêque luthérien Gunnar HULTGREN, de Suède, a été élu au comité exécutif du C. O. E. (formé de douze membres) pour succéder à l'archevêque Ingve Brilioth, décédé en avril.

L'ECUMENICAL REVIEW d'octobre 1959 débute par un article du professeur Hamilcar ALIVISATOS intitulé *The Proposed Ecumenical Council and Reunion,* où ce dernier présente, à propos du prochain concile œcuménique, des réflexions sur la notion de concile œcuménique chez les Orthodoxes et la position des protestants vis-à-vis de ces assemblées. Il en déduit certaines implications, parfois un peu personnelles, relatives à un lointain huitième concile et à l'avenir du mouvement unioniste sous ce rapport. Harry R. BOER dans *The Glory of Christ and the Unity of the Church,* montre comment dans *Jo,* 17, 22-23 : « Qu'ils soient un », texte œcuménique par excellence, l'unité est mise en rapport avec le don à l'Église de la gloire (*doxa*) du Christ et cela en vue de l'entreprise missionnaire. Relevons ensuite la seconde partie de l'article de A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Roman Catholicism and Religious Liberty* dont nous avons déjà parlé. A propos du centenaire des missions protestantes au Japon, ENKICHI KAN, dans *The Significance of the Centenary in Japan,* se livre à un examen de conscience plutôt sé-

vère. Enfin R. BUICK KNOX avec *Archbishop Ussher and Richard Baxter* nous donne un exposé très éclairant des positions respectives de l'archevêque anglican Ussher et du presbytérien Baxter en vue de concilier, au milieu du XVIIe siècle, l'épiscopalisme et le presbytérianisme. Il souligne la divergence de ces deux tentatives.

Notons dans l'*Ecumenical Chronicle* le texte de deux RAPPORTS ayant trait à la réunion de Rhodes : le rapport du Comité exécutif et celui du secrétaire général. Ce dernier débute par un éloge de l'Encyclique du patriarcat œcuménique de 1920, dont une nouvelle traduction améliorée est également publiée. Notons aussi le texte de l'accord intervenu entre l'Église copte d'Égypte et l'Église d'Éthiopie normalisant les rapports entre les deux Églises depuis la création du patriarcat d'Éthiopie. Enfin le texte du rapport de la Conférence de Thessalonique sur les changements sociaux rapides.

Le *World Diary* contient une chronique de la SESSION DU COMITÉ CENTRAL A RHODES. A propos de l'avenir de *Faith and Order* on relève qu'il s'agit moins d'une question d'organisation que d'ecclésiologie et le texte poursuit : « Nous sommes parvenus à une période dans le développement du mouvement œcuménique où de nouveau (comme à Toronto en 1950) nous devons définir plus clairement quelle est exactement la fonction du Conseil œcuménique en ce qui concerne l'unité ecclésiastique». On trouvera les derniers paragraphes de cette chronique reproduits dans l'*Editorial* du présent fascicule d'*Irénikon*.

Dans la Bibliographie, une série d'ouvrages sur les relations raciales, une seconde sur le communisme, enfin un long compte rendu portant sur F. D. Maurice et l'actualité de sa théologie, à propos de la récente édition de ses œuvres : *The Kingdom of Christ* (édité par A. R. Vidler) et les *Theological Essays* (republiés avec une introduction de E. F. Carpenter).

Le 4 octobre, la 8e session des COURS du Centre universitaire d'études œcuméniques à BOSSEY s'est ouverte. Des 40 étudiants, quatre viennent d'Afrique du Sud, et dix de Madagascar, Éthiopie, Cameroun, Hong-Kong, Inde, Ceylan, Japon

et Brésil. On étudiera avant tout le RÔLE DU LAÏC dans la vie de l'Église. Les cours sur l'apostolat des laïcs seront donnés par le pasteur H. R. WEBER, secrétaire exécutif du Département des Laïcs du C. O. E.

Ainsi qu'il fut décidé à Rhodes, la CONSTRUCTION DU NOUVEAU SIÈGE CENTRAL du C. O. E. à Genève pourra commencer en mars 1960. A la prochaine session du comité exécutif seront soumis les plans définitifs d'une CHAPELLE sise au centre des nouveaux bâtiments.

10 novembre 1959.

Notes et documents.

I. L'Ordre bénédictin et l'Unité chrétienne.

Au Congrès des Abbés bénédictins, tenu à Rome du 18 au 25 septembre dernier à l'occasion de l'élection du nouvel Abbé-Primat de l'Ordre, — le Rme Père Dom Benno Gut, ancien Abbé d'Einsiedeln, — une particulière attention fut apportée aux questions d'Unité chrétienne. Mgr Willebrands, secrétaire de la Conférence internationale des œcuménistes catholiques, y fit un rapport qui fut très écouté et applaudi par les cent soixante-dix abbés et prieurs, venus du monde entier. Le R. P. Prieur de Chevetogne exposa également, dans un rapport succinct, que depuis la Lettre *Equidem Verba* (1924) l'Ordre bénédictin avait réalisé pas mal de choses un peu partout, en faveur de l'Unité chrétienne. A la suite de ces rapports on décida la création d'un Conseil destiné à promouvoir les questions touchant l'œcuménisme, dans l'Ordre de Saint-Benoît. Le monastère de Chevetogne a été désigné comme centre international. Dans chaque région, ou pour chaque Congrégation, des monastères ont accepté d'être le centre national ; tous ces centres seront reliés entre eux par le Centre international de Chevetogne qui aura en outre un Secrétariat à Rome. Voici la liste des abbayes et monastères désignés : *Allemagne,* Abbaye de Niederaltaich ; *Amérique du Sud,* Abbaye de Niño-Dios (Argentine)] pour le *Brésil,* Bahia] ; *Angleterre,* Abbaye de Downside ; *Autriche,* Abbaye de Salzbourg ; *Belgique,* Monastère de Chevetogne ; *Espagne,* Abbaye de Samos ; *États-Unis,* Abbaye de St-Procope (pour les Orientaux) et Prieuré de Mount Saviour (pour les protestants) ; *France,* Abbaye de Ligugé ; *Hollande,* Abbaye de Slangenburg ; *Italie,* Abbaye de St-Georges à Venise ; *Proche-Orient,* Abbaye de la Dormition à Jérusalem ; *Scandinavie,* Abbaye de Clervaux ; *Suisse,* Abbaye d'Einsiedeln. Le nouvel Abbé-Primat eut le plaisir d'annoncer cette nouvelle au Saint-Père, lors de la visite que Jean XXIII rendit aux Abbés réunis au Collège Saint-Anselme, à l'issue du Congrès.

II. Réactions suédoises à l'annonce du Concile.

A la lecture des articles parus dans la presse suédoise à l'annonce du Concile, on est frappé par le fait qu'appréciations favorables et appréciations défavorables se contrebalancent.

I. APPRÉCIATIONS DÉFAVORABLES :

Du *Göteborgs Veckotidning*, hebdomadaire, février 1959 : « Les nouveaux bruits venant de Rome signifient-ils un changement d'attitude vis-à-vis de la partie non catholique de la chrétienté ? Rien ne l'indique. L'Église catholique se considère toujours comme étant la seule à assurer le salut. Sur ce point elle ne changera certainement pas. Le protestantisme sous toutes ses formes demeure la grande hérésie ».

Le *Svenska Dagbladet*, grand quotidien conservateur, déclarait au début de février : « On ne voit pas clairement ce qui se cache derrière l'intention manifestée de donner au concile un caractère œcuménique. Suivant la conception catholique toujours solidement maintenue, aucune autre Église ne peut être reconnue, toutes autres étant considérées comme dissidentes ».

Aussi déclare-t-on que « le concile intéressera surtout les Orthodoxes ; spécialement du côté grec orthodoxe l'attention peut être grande ; aussi suppose-t-on que c'est vers ceux-ci que se fera en premier lieu le geste œcuménique ». Par contre il y a ici des difficultés d'ordre politique. « La plupart des représentants orthodoxes se trouvant derrière le rideau de fer, il n'est nullement certain que les autorités des pays communistes leur donneront la liberté de s'engager à l'Ouest dans des activités œcuméniques ».

II. APPRÉCIATIONS FAVORABLES :

Dans le *Göteborgs Handels och Sjöfartstidning*, vers le milieu de février 1959, l'évêque protestant Bo Giertz écrivait : « L'annonce d'un concile œcuménique est un événement de première importance. Cette décision pourrait marquer une étape dans l'histoire de l'Église. Jusqu'à présent Rome s'est tenue à l'écart des efforts œcuméniques : au congrès œcuménique de Stockholm en 1925, l'Église catholique n'était pas représentée (...) Simaintenant Rome tend la main pour une collaboration œcuménique, de nouvelles possibilités s'ouvrent, quoi qu'il soit trop tôt pour se prononcer sur ce que cela signifiera en pratique. (...) Dans son discours du dimanche soir comportant l'annonce du concile, le pape

a parlé de la possibilité de ramener à l'Église catholique romaine les Églises séparées. Par séparées on entend en général l'Église grecque orthodoxe ainsi que les autres Églises orientales, mais le pape Jean XXIII aurait, dit-on, eu également en vue les Églises protestantes ».

* * *

Tandis qu'en avril 1959, l'*Uppsala Nya Tidning* écrivait que le concile était un événement d'importance mondiale, la revue *Kyrklig Förnyelse* des milieux « Haute Église », voyait dans l'initiative pontificale une réponse à la prière des chrétiens : « La décision du Pape est un événement ecclésial de la plus grande portée. Elle semble être le commencement de l'exaucement des prières de nombreux chrétiens. La plus haute autorité romaine paraît abandonner son attitude officielle, qui était de se tenir à l'écart de l'œcuménisme. Manifestement, l'intérêt de Jean XXIII embrasse non seulement les Églises orientales, mais aussi l'Église anglicane et — au moins pour certaines personnes privées — les membres des diverses dénominations évangéliques. Si l'on met en question une participation officielle à un concile présidé par Rome, ce serait, par exemple, pour l'Église de Suède une impossibilité. Il faut cependant avouer que cette impossibilité ne dépend pas uniquement du Pape mais tout autant de l'autre partie. De toute façon, l'initiative papale ouvre sur l'avenir œcuménique des horizons plus larges que ceux que nous avons connus jusqu'ici. Tout œcuménisme sans Rome aura toujours les ailes coupées ».

Le journal *Ny Tid*, déclarait en février 1959 : « Sans doute, personne ne croit que la chrétienté puisse être réunie par cette entreprise pas plus que les Églises protestantes puissent être conquises par l'Église. Cependant il peut être significatif que l'Église catholique cherche des contacts en dehors du cercle de sa propre gloire ».

Un lecteur de l'hebdomadaire illustré *Se* écrivait :

« Ces jours-ci les efforts chrétiens vers l'unité ont reçu un message d'importance historique. Le Pape convoque un concile, où, sans idées préconçues, on cherchera les possibilités de rétablir l'unité religieuse. Les chrétiens de toutes les confessions auront la possibilité de revenir à l'Église-Mère et ainsi seraient cicatrisées les plaies du Corps du Christ provoquées par toutes les absurdes

séparations. Pour nous, en Suède, ce pourrait bien être un grand avantage de nous insérer dans la profondeur et la richesse de pensée et de culture de la communauté universelle au lieu de continuer à cultiver notre pensée provinciale. Il ne doit pas être difficile de revenir à l'Église de nos pères car l'Église catholique a régné dans notre pays durant 400 ans. Nous avons ainsi un héritage religieux fort riche et qui nous oblige ; tous les mouvements chrétiens ont pris leurs racines dans le catholicisme. Puissent tous les chrétiens de Suède prier pour que l'unité devienne maintenant une réalité ».

III. Vers un climat nouveau ?

Le *Svensk Kyrkotidning*, organe corporatif des pasteurs de l'Église suédoise écrivait le 26 février 1959 : « C'est à bon droit que l'attention générale a été éveillée par l'annonce faite par le Pape de son intention de convoquer un concile œcuménique non pas seulement pour soutenir les chrétiens « authentiques » mais aussi pour inviter les diverses Églises qui, par le monde, recherchent l'unité ; et cela évidemment sous la présidence de la célèbre tiare à trois étages ».

Le 2 avril, le même organe concluait : « Il faut donc être prudent lorsque, de l'annonce d'un concile œcuménique prochain, on croit pouvoir tirer des conclusions optimistes sur une attitude nouvelle de Rome vis-à-vis du monde protestant. Pourtant, cela mis à part, on rapporte de divers côtés des conversations concrètes entamées entre catholiques et protestants. Un exemple de contacts de ce genre — il est typique de constater qu'il émane de l'activité œcuménique exercée par les Ordres religieux — nous est donné par l'invitation faite par la Conférence bénédictine [1] de ce Carême à un théologien évangélique de participer par un rapport aux travaux de la Conférence. Le Dr. Peter Vogelsanger de Zurich, donna d'abord une vue d'ensemble du mouvement œcuménique en terrain évangélique. Toute manifestation d'intérêt de Rome pour les questions œcuméniques est saluée avec satisfaction dans le monde protestant. Cependant, il faut se garder d'un faux irénisme qui ne peut qu'obscurcir les idées. Une conversation n'est possible que basée sur une complète sincérité et une volonté de compréhension. Trois points sont particulièrement importants : a) Déterminer ce que nous avons de commun dans la foi et travailler à approfondir ces points ; b) bien saisir en quoi les différences entre pro-

1. Il s'agit de la Conférence de la Presse qui eut lieu en l'Abbaye de Maria-Laach.

testants et catholiques ne sont qu'apparentes ; c) chercher enfin à mettre au clair en quoi consistent les vraies différences.

» Ainsi considérée, l'initiative pontificale semble favoriser de manière heureuse l'évolution des rapports entre protestants et catholiques ; cet effort de compréhension peut permettre de surmonter un certain nombre de faux problèmes, comme en témoignent les affirmations de Falu-Kuriren.

» Peut-être faut-il dire ici que le dogme de l'infaillibilité ne signifie pas que le Pape lui-même ne puisse se tromper. Il est infaillible « ex cathedra » c'est-à-dire qu'au moment même où il exerce sa plus haute fonction, il est rempli d'une inspiration divine; en d'autres mots, sa décision est infaillible quand il se prononce officiellement *ex officio* sur quelque question. Pie IX disait de lui-même : « Moi, Mastai Feretti, pauvre pécheur, je crois que le Pape Pie IX est infaillible ». Pour nous, simples mortels, il ne nous est pas aussi facile de faire la distinction. Pour des millions de chrétiens, le pape apparaît (après le concile du Vatican) comme celui qui en toutes choses est infaillible ».

* * *

En bref, si ces appréciations témoignent d'une gêne en face de l'Église catholique se considérant comme l'unique Église de Jésus-Christ et d'une difficulté à comprendre son intransigeance dans sa conception de l'unité, elles témoignent d'un souhait de collaboration et de compréhension œcuménique qu'on ne pourrait trop souligner.

* * *

Il faut avouer que la tradition évangélique accuse malgré tout, déjà dans les documents officiels de la Réforme, des ruptures d'avec les dogmes fondamentaux du catholicisme romain, ruptures qui semblent devoir exclure à jamais une entente possible, sans parler du chœur bariolé des théologies soi-disant évangéliques dans le protestantisme actuel qui sont tout autant inconciliables avec l'enseignement fondamental des Églises de la Réforme qu'avec les dogmes romains.

Nos complexes de supériorité protestante nous font souffrir, dans une certaine mesure, d'une sorte de « narcissisme confessionnel » qui nous fait nous complaire dans une image flatteuse de nous-mêmes, sans nous soucier de ce que ceux qui refusent de nous reconnaître, agissent ainsi parce qu'ils nous voient autres... et parfois non sans raison.

Dr. HAERBERGER.

III. Catholicisme et Orthodoxie

Nous extrayons de la *Revue du lycéen orthodoxe* (1959, n° 6, bulletin polycopié) les lignes suivantes signées de Wladimir Vodoff, et qui nous ont paru remarquables par leur valeur œcuménique et l'objectivité irénique de leur ton. Elles font écho à ce que, de nombreuses fois déjà, nous avons eu l'occasion de dire nous-mêmes du monde orthodoxe russe répandu au milieu de nous depuis tant d'années déjà.

« Qu'est-ce que le catholicisme pour un Orthodoxe ? Cette question a droit à une réponse différente suivant le pays où se trouve l'orthodoxe. N'oublions pas que la majorité des Orthodoxes se trouve au-delà du Rideau de fer. Examinons uniquement notre cas, celui des orthodoxes, de quelque origine nationale qu'ils soient, résidant dans un pays dont la majorité de la population chrétienne est catholique. Nous sommes entourés de catholiques, nous avons des amis parmi eux. Le catholicisme ne saurait être pour nous une *inconnue*, comme pour un Russe orthodoxe vivant en U. R. S. S., ou un objet *étranger* comme pour un Grec, citoyen d'un pays orthodoxe.

Ne saurait être une inconnue ? Ne l'est-elle pas dans bien des cas? Je connais pas mal d'Orthodoxes qui, dès qu'il s'agit de quelque chose de catholique, se réfugient — par paresse, bien entendu — dans une belle pureté orthodoxe pour ignorer tout ce qui touche au catholicisme. Combien entend-on de « on dit », de « il paraît que » de la bouche d'Orthodoxes vieux et jeunes, dès qu'il s'agit de l'Église catholique. Or, nous avons des leçons à prendre chez nos frères romains : en restant uniquement sur le plan spirituel je ne citerai que la communion fréquente, pratique courante dans l'Église catholique et qui se heurte chez nous encore à bien des difficultés...

Apprendre à connaître le catholicisme. Rien de plus facile pour nous que d'entrer en contact, sur le plan religieux, avec tel ami avec lequel nous sommes en contact sur tellement d'autres points, d'autant plus que parmi les jeunes catholiques, les étudiants notamment, est en train, je crois, de disparaître ce prosélytisme agressif qui a malheureusement jusqu'à maintenant rendu si difficiles les rapports avec les catholiques.

Le catholicisme non seulement ne doit pas être pour nous une inconnue, mais ne doit pas être davantage *un corps étranger*. Les difficultés, les crises, aux conséquences heureuses et malheureuses

que traverse le catholicisme français (Retour aux sources, question de l'école, prêtres ouvriers etc.) peuvent-elles, même si elles ne sont pas ignorées de nous, ne nous intéresser qu'à titre instructif ? Je ne crois pas. Les liens qui sont restés entre le catholicisme et nous font que nous ne pouvons assister en spectateurs à la vie du catholicisme, d'autant plus qn'elle se déroule à nos portes et qu'elle touche des personnes que nous cotoyons tous les jours, que nous aimons parfois.

Il nous faut donc *vivre*, jusqu'à une certaine mesure, *la vie de l'Église catholique*, mais la vivre en Orthodoxes. Nous devons apporter à nos frères catholiques la lumière de l'Orthodoxie non pas pour aboutir, je crois, à des conversions massives, mais pour aider l'Église catholique à trouver la solution de ses problèmes dans la voie orthodoxe. Prenons un exemple précis : le « Retour aux sources », ne découle-t-il pas dans une grande mesure des rencontres entre théologiens catholiques et orthodoxes ?

Et les prêtres-ouvriers ? La dernière solution proposée par Rome (création d'instituts mi-ecclésiastiques, mi-laïques) appelle les laïcs à un apostolat dont ils ont été depuis longtemps exclus. Or, ne retrouvons-nous pas l'apostolat laïque chez les orthodoxes avec les « confréries » sur les confins russo-polonais du XVIe au XXe s., les organisations actuelles en Grèce, et pour ne pas la nommer... l'A. C. E. R. ?

Connaître et *aider* le catholicisme n'est-ce pas démesurément présomptueux pour nous qui connaissons souvent mal notre religion, et une religion qui se débat dans de très graves difficultés ? Non assurément, car le chrétien doit donner de son indigence, comme la veuve dans le temple (*Luc* XXVI, 1-4). Et c'est en donnant que nous transformerons en richesse ce qui n'est qu'indigence, à condition de suivre là, comme en toute chose, les deux voies du chrétien orthodoxe, celles de l'Amour et du Témoignage de la Vraie Foi, témoignage qui implique, bien entendu avant tout, une connaissance de cette Foi».

IV. Une belle figure de l'Orthodoxie contemporaine : le métropolite Irénée de Cassandrie († 1945)

Un de nos confrères ayant traversé récemment la péninsule de Chalcidique dont une des pointes forme le Mont Athos, a été frappé du souvenir qu'on y a conservé du métropolite Irénée de Cassan-

drie, décédé à Polygyros en 1945. Nous devons à M. Panagiotis Stamos, ancien secrétaire de la métropole de Cassandrie et résidant aujourd'hui en cette région, la notice qui suit relative à cette digne figure de l'Église orthodoxe, qui a exercé, par son rayonnement spirituel, une grande influence dans les milieux du Patriarcat de Constantinople durant la première moitié de ce siècle.

« Le vénérable métropolite de Cassandrie, Irénée, qui reçut au baptême le nom d'Emmanuel, naquit dans l'île de Halki près de Constantinople, le 25 novembre 1864. A peine âgé de neuf ans, il entra à Halki dans l'ermitage d'un anachorète, le Père Arsène, d'où il allait suivre les cours de l'École théologique de Halki, où le Père Arsène était lui-même confesseur. Il sortit de l'École en juin 1890, ayant joui pendant tout son séjour, en raison de son application et surtout de la sainteté de sa vie, de l'affection et de l'estime des professeurs et notamment du recteur, l'archimandrite Grégoire. Sorti de l'École comme diacre, il fut nommé prédicateur de l'École commerciale de Halki, puis prédicateur et assesseur du vieux métropolite de Xanthi, Denys, tout en exerçant en même temps les fonctions de professeur de grec et de religion au gymnase de cette ville. Un an après, il fut, par une décision unanime du Conseil de l'École théologique de Halki, envoyé pour compléter ses études à l'Académie de théologie de Kiev que fréquentaient alors également le futur archevêque d'Athènes, Chrysostome et le futur patriarche de Roumanie, Nicodème. Le P. Irénée se distingua par son application, sa conduite et sa vertu. Le Recteur de l'Académie, l'archimandrite Sylvestre qui fut, comme on le sait, l'auteur d'œuvres dogmatiques remarquables, l'aimait beaucoup ; chaque dimanche il se plaisait à célébrer la messe avec lui dans la chapelle de l'Académie. On a rappelé que chaque année, le jour de sa fête patronale, le 2 janvier, à la Saint-Sylvestre, le Recteur descendait avec son diacre Irénée dans les grottes sous le Dniéper, où se trouvent les reliques de saints russes, pour y célébrer la sainte liturgie.

Récompensé de la meilleure mention de l'Académie théologique de Kiev en juin 1895, il quitta la ville sainte des Russes, bien qu'il eût été sollicité d'y rester en qualité de professeur. Il revint à Halki où il fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique, d'homilétique, de théologie, de russe et de slavon, disciplines qu'il enseigna avec succès. Jusqu'en 1903 il y exerça une influence considérable en raison de sa vie ascétique. C'est à cette époque qu'il fut nommé, à son insu, métropolite de Ménélique. Se référant

à la doctrine des saints Pères et surtout à celle de saint Jean Chrysostome et de saint Grégoire le Théologien, qui insistent sur la responsabilité des prélats, il préféra demeurer dans ses fonctions à l'École de théologie et préparer ainsi des pasteurs plutôt que de paître lui-même un troupeau. Il refusa le sacre. Finalement, faisant droit aux injonctions assidues de son père spirituel, le grand patriarche œcuménique Joachim III, il accepta sa nouvelle fonction en fils obéissant et fut sacré par lui le 23 octobre 1903, dans la chapelle de l'École de Halki. Ayant gagné son diocèse de Ménélique qui, situé sur les confins de la Bulgarie, de la Turquie et de la Macédoine, formait une voie de pénétration pour les Comitadjis en Macédoine — pour la plupart de langue bulgare et en état de schisme par rapport au patriarcat — il s'imposa par son intelligence, ses qualités et surtout par sa vertu, aussi bien à ses concitoyens qu'aux étrangers, coreligionnaires ou non. A l'imitation de saint Jean Chrysostome qui, archevêque de Constantinople, permettait à des Goths de célébrer la sainte Messe dans leur langue, l'évêque grec de Ménélique permettait à des bulgarophones appartenant à l'Église grecque de célébrer en slavon et s'entretenait avec eux dans leur langue quand il allait leur rendre visite. Cette attitude chrétienne, l'élevant au-dessus des passions nationales, augmenta le nombre des fidèles de son diocèse et ramena plusieurs schismatiques à la grande Église. Il gagna aussi de la sorte le respect des cruels Comitadjis : Sandansky, chef des Comitadjis autonomistes, lui rendit visite en sollicitant sa bénédiction et en le remerciant de ce que, à son intervention, dix Comitadjis avaient été libérés des prisons de Ménélique. Au cours de la même visite, Sandansky tenta de le convaincre d'accepter le schisme et de travailler à la prépondérance des Bulgares en Macédoine. Il essuya un refus inébranlable de ce prélat qui préférait la mort au parjure. Son attitude lui valut d'ailleurs d'être l'objet de deux attentats de la part des éléments bulgares intransigeants.

Il fonda à Ménélique plusieurs églises et écoles et sauva l'héroïque village grec de Startchovo de l'incendie qu'avaient allumé les Comitadjis.

Après avoir ainsi déployé pendant trois ans une activité apostolique à la fois si chrétienne et si nationale, il fut rappelé à Halki pour assurer le rectorat de son École théologique. Il y demeura jusqu'en septembre 1907, date à laquelle il fut élu métropolite de Cassandrie de Chalcidique.

Il gouvernera cette éparchie pendant trente-huit ans, jusqu'à

sa mort le 16 octobre 1945, se rendant à la fois agréable à Dieu et à une population troublée par divers changements politiques et sociaux. Au bilan de ses réalisations, figurent trente écoles magnifiques et de nombreuses églises créées avec le concours de la population et sans aucune subvention du gouvernement; notre histoire ecclésiastique contemporaine mettra son nom à côté de celui du célèbre missionnaire Cosmas l'Étolien, qui fit construire deux cents écoles en Épire du Nord. Irénée fonda encore au couvent médiéval de Sainte-Anastasie une école ecclésiastique de sept classes pour l'instruction du clergé paroissial de Macédoine ; outre le superbe édifice qu'il fit construire, il délivra le couvent de dettes qui s'élevaient à 25.000 livres turques. Cette école est aujourd'hui subventionnée par le couvent dont les élèves sont pensionnaires.

A l'exemple de Théodoret de Cyr, il s'occupa aussi de travaux d'utilité publique; il dota Polygyros, siège de sa métropole, d'un palais de justice, d'une cuisine publique, de bains, d'une clinique et d'un hôpital. Ailleurs il fit construire des viaducs et, par des travaux d'assèchement, délivra de la malaria des régions étendues et rendit à la culture de nombreux terrains. Au cours de ses visites à la Montagne Sainte de l'Athos, en qualité d'exarque du Patriarcat, visites pendant lesquelles il passait seize ou dix-huit heures dans les églises à prier Dieu, il arrangea plusieurs affaires et rédigea en 1910 les Statuts généraux de la Sainte Montagne, qui, confirmés par l'État grec, fixent toujours les relations entre monastères.

Il développa les prédications et envoya dans les campagnes des prédicateurs itinérants ; lui-même prêchait aussi lors de ses tournées pastorales qu'il faisait à cheval. Son infatigable activité lui valut un respect sans borne de la part de ses ouailles, comme de la part des Turcs, Bulgares et Allemands qui passèrent par la Chalcidique, ce qui évita au pays nombre d'incendies et de massacres. A quatre reprises il sauva la capitale de la Chalcidique, Polygyros. La grande vénération que tous avaient pour sa personne tenait à ses hautes qualités morales, car c'était un homme d'une grande vertu. Il avait une foi très vive en Dieu et attribuait tout à la Providence du Père céleste qui agit par amour pour ses enfants. Il était humble ; c'est l'humilité, vertu qui selon saint Augustin est le commencement et la fin de la vie chrétienne, qui le retint d'accepter le siège patriarcal lorsqu'il lui avait été proposé pour succéder à Joachim III, ou celui de l'archiépiscopat de Chypre ou de quelque autre diocèse plus important que celui de Cassandrie. Il pensait en effet, fidèle à la doctrine de l'Église antique dont saint Cyprien se fait l'inter-

prête dans sa sixième lettre à Étienne « que ce serait là un adultère », car il voulait rester fidèle à sa première Église. L'argent le laissait indifférent et jamais il n'accepta aucune prébende, se contentant de ses émoluments d'archevêque. Il était sans rancune et plein de charité envers tout le monde. Tout athées qu'ils fussent, il cachait les communistes traqués par les Allemands pour les soustraire à l'exécution et pourtant ces derniers l'insultaient sans ménagement et résolurent de prendre des mesures contre lui : on pense qu'ils voulurent s'emparer de lui dans la montagne. Il dut son salut à un départ précipité pour Salonique enfin occupée par l'armée anglaise. De là il soumit au consulat anglais un mémoire sur les méfaits des EAM-ELAS en Chalcidique, mémoire que le gouvernement Churchill publia le 1er mars 1945. Son emprisonnement, un an auparavant, par les Bulgares lui donna la même joie que celle qu'il avait éprouvée quand, en 1909, les Turcs avaient tenté de l'assassiner : la joie de souffrir pour le Christ. Après sa libération il s'efforça de soustraire au châtiment les soldats qui l'avaient arrêté.

Il maintenait sévèrement les prescriptions de la Sainte Montagne et lui même vivait comme un vrai moine, menant la vie ascétique avec jeûne complet aux premiers jours du Grand Carême en son évêché, où l'on ne voyait aucune trace de faste ni de luxe. Il puisa dans la vie monastique une grande sympathie pour la fraternité *Zoï* d'Athènes, qui est à la tête du mouvement religieux et missionnaire en Grèce. Pourtant, dans son conservatisme et sa vie ascétique, aucune manifestation d'un fanatisme quelconque. Pour l'Église catholique occidentale il avait une admiration profonde spécialement à cause de ses nombreux ordres constitués par des religieux érudits et zélés auxquels elle doit sa grandeur et la civilisation chrétienne. Il s'affligeait beaucoup du schisme qu'il attribuait à des causes étrangères à l'humilité chrétienne. C'est pour cela qu'il souhaitait ardemment l'union de toutes les Églises et priait Dieu régulièrement dans ce but.

Après la dernière guerre il souhaita vivement visiter Rome et le Vatican, descendre dans les Catacombes et vénérer les lieux où gisent les martyrs de l'Église une, sainte, catholique et apostolique. La mort l'en empêcha, il mourut le 16 octobre 1945 à l'âge de quatre-vingt-un ans, après quarante-deux ans de dignité épiscopale et soixante-douze ans passés au service de l'Église militante avant d'entrer dans les rangs de l'Église triomphante.

Telle fut en résumé la vie d'un archevêque de l'Église orthodoxe

orientale qui fut le professeur de la presque totalité des prélats contemporains du Patriarcat œcuménique, parmi lesquels il nous faut mentionner feu l'archevêque d'Athènes Chrysostome et le patriarche œcuménique actuel Athénagoras qui tous deux, dans leurs lettres aussi bien que de vive voix, le saluaient du titre de « Vénérable Maître ».

Panagiotis G. STAMOS.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert. (Coll. Travaux de l'Institut catholique de Paris, 4). Paris, Bloud et Gay, s. d. ; in-8, 580 p.

Voici un hommage posthume aux grands mérites acquis dans le monde des biblistes par M. A. Robert. Un très grand nombre d'éminents exégètes, appartenant à des écoles et des tendances très diverses, y ont collaboré : citons p. ex. les noms de Albright, Coppens, Descamps, Eissfeldt, Lyonnet, Noth, Ringgren, Rowley, Tournay. Plusieurs orientalistes, patrologues et liturgistes ont aussi apporté leur contribution à ces *Mélanges*. — Il serait trop long de dresser une liste des articles (il y en a 31 sur l'A. T., 26 sur le N. T.). Contentons-nous d'en signaler quelques-uns. En distinguant les différentes couches du récit de Juges, 18, C. HAURET nous donne une interprétation intéressante des vv. 30-31 (*Aux origines du sacerdoce danite)*. R. LARGEMENT étudie *Le thème de l'arche dans les traditions suméro-sémitiques* : le rapprochement entre l'arche de Noé et le temple est très probable, quoique hypothétique. Dans *Le caractère du temple salomonien,* H. VINCENT tâche de détruire la thèse selon laquelle le temple n'aurait été que la chapelle domestique du palais. E. DRIOTON reprend la question des relations entre la *Sagesse d'Aménémopé* et le *Livre des Proverbes :* grâce à un examen stylistique minutieux, il montre que l'œuvre égyptienne est une traduction d'un original hébreu ou araméen, « où le Livre des Proverbes, en l'expurgeant de ce que le judaïsme orthodoxe considérait comme des scories, a trouvé son bien ». Sous le titre *La « forme » des Béatitudes jusqu'à Jésus,* A. GEORGE montre le caractère traditionnel et surtout la nouveauté de l'enseignement de Jésus (jusque dans la forme) comparé à celui de l'A. T., surtout de certains passages des psaumes et des livres sapientiaux. Relevons aussi les articles de Nötscher, Vermès, van der Ploeg, Delcor, qui nous parlent de certains problèmes relatifs à Qumran. — L'ouvrage débute par une biographie de M. A. Robert et une bibliographie de ses publications (y comprises celles encore à paraître) dues à M. J. Trinquet. D. M. V. d. H.

E. Balla. — Die Botschaft der Propheten. Herausgegeben von G. FOHRER. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1958 ; in-8, VI-484 p.

Voici une œuvre posthume. L'éditeur, G. Fohrer, précise que c'est le travail de toute une vie, auquel il a lui-même ajouté le dernier chapitre sur les prophètes écrivains post-exiliques (s'inspirant d'ailleurs des notes de l'A.), et qu'il a revu en entier en vue de la publication, sans vouloir toucher aux idées mêmes. — L'ouvrage débute par un chapitre sur ce que l'A. appelle la religion monolâtrique du temps de Moïse. Ensuite il donne le message des prophètes : traduction des textes les plus importants, remis dans leur ambiance historique (c'est pour cette raison que les deux chapitres traitant de Jérémie ne se suivent même pas) et commentés brièvement. Quelques études d'ensemble sont consacrées anx plus anciens prophètes : le début du prophétisme, les antiques voyants d'Israël, les anciens prophètes cultuels, les premiers *Einzelpropheten* (sous ce titre l'A. comprend entre autres Saül, Nathan, Abraham, Moïse, Aaron, Samuel, Gad). Un chapitre traite d'Élie et Élisée. Des chapitres entiers sont consacrés à chacun des prophètes écrivains. — A l'occasion, l'A. indique la relation du message prophétique avec le N. T. Tout en ne voulant pas préjuger de la valeur des traductions en général, faisons remarquer que quelques-unes nous semblent un peu libres : ainsi « Jérusalem » a été traduit quelquefois par « filles de Sion ». D. M. V. d. H.

W. Rudolph. — Jeremia. (Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe, 12). Tubingue, Mohr, 2e éd. 1958 ; in-8, XXIV-302 p., DM 26.

L'A., qui s'est déjà signalé par son excellente étude sur les livres des Chroniques (cfr *Irénikon* XXXI (1958), p. 110), nous donne ici une seconde édition de son ouvrage sur Jérémie qui a paru pour la première fois en 1947. Dans cette nouvelle édition, il s'est efforcé de mettre à contribution la littérature la plus récente. Ainsi il a tenu compte des nouvelles pièces de la Chronique néo-babylonienne (Wiseman-Chronik), qui l'ont amené à changer, sur quelques points, la présentation des événements historiques du temps de Jérémie, par ex. la date de la chute de Jérusalem (p. V). — Relevons quelques points du commentaire. L'A. reconnaît l'authenticité de 8, 19 (contre Duhm, Cornill et d'autres). 9, 23 est traduit : « ...qu'il me reconnaisse, *que* c'est moi, Yahvé, qui exerce miséricorde... » (Nombre d'exégètes traduisent *car*). Le récit de la ceinture cachée au bord de l'eau est considéré comme une vision symbolique (13, 1-11). 16, 19-21 est rejeté comme une glose (d'accord avec beaucoup d'exégètes), mais aussi « en Égypte ». Quant aux divergences entre le texte massorète et celui des Septante, chaque cas est jugé séparément. — Le commentaire est précédé d'une introduction traitant de la vie de Jérémie, son action prophétique, sa théologie, le livre de Jérémie (sources, composition, texte), littérature.
D. M. V. d. H.

Gerhard von Rad. — Theologie des Alten Testaments. I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. (Coll. Einführung in die evangelische Theologie, 1). Munich, Chr. Kaiser Verlag, 2e éd. 1957 ; in-8, 476 p. DM 21.

— **Gesammelte Studien zum Alten Testament.** (Coll. Theologische Bücherei. Altes Testament, 8). Ibid., 1958 ; in-8, 312 p., DM 21.

G. v. R. nous offre ici une théologie biblique d'un caractère assez nouveau, ayant pour objet le témoignage qu'Israël nous donne lui-même

de son Dieu. Or, Israël n'a pas exposé un système théologique, mais témoigné de l'intervention de Dieu dans son histoire. L'A. recherche le sens qu'Israël a donné, aux différentes époques de son histoire, à l'évolution de ses relations avec Dieu. — Ce 1er volume examine le témoignage d'Israël dans les traditions historiques, telles qu'on les trouve dans la forme définitive de quelques grands ensembles littéraires : l'A. parle ainsi de la théologie de l'hexateuque, de l'histoire deutéronomiste (livres de Samuel et des Rois) et de celle des livres des Chroniques. Il a toutefois cru opportun de faire précéder cet exposé d'une étude historique sur l'évolution antérieure de la foi yahviste et des institutions sacrées d'Israël. L'A. groupe la théologie des traditions historiques autour de deux pôles : l'alliance du Sinaï et l'alliance davidique. La distinction entre la théologie de l'hexateuque qui comprend aussi le Deutéronome, et celle de l'historien deutéronomiste oblige naturellement l'A. à se répéter quelquefois. — La dernière partie de l'ouvrage traite de la réponse d'Israël à son Dieu, telle qu'on la trouve dans les psaumes et les livres sapientiaux. On pourrait objecter naturellement que ces écrits reflètent aussi le message des prophètes. C'est là une difficulté réelle du plan adopté par l'A. ; mais il est toujours difficile de faire entrer une chose aussi vivante que l'« Histoire du Salut » dans un plan quel qu'il soit. L'A. a consciemment exclu les prophètes de ce 1er volume, parce que leur message reflète de tout autres vues théologiques que les livres historiques. Cette théologie fera l'objet du 2e volume. Malgré les quelques réserves formulées plus haut, la méthode de cet ouvrage nous semble excellente. Jointe à la grande érudition de l'A., elle fait de cette publication une théologie biblique de première valeur.

C'est au pasteur H. J. Boecker que nous devons l'initiative de réunir en un seul volume plusieurs publications de G. v. Rad. Dans l'avant-propos l'A. s'excuse de ce que beaucoup de ses publications ont été dépassées par les résultats des recherches ultérieures. Cela vaut surtout pour son étude intitulée *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* parue en 1938 et qu'il faut lire dorénavant, selon l'A., tenant compte de la *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* de M. Noth. Une mise au point de ces études aurait été trop considérable et l'A. y a renoncé. — Plusieurs sujets ont été traités de nouveau par l'A. dans sa théologie de l'A. T., comme par ex. la théologie de l'histoire chez le deutéronomiste (rappelons que la seconde édition de cette étude a été recensée dans *Irénikon*, 29 (1956) p. 92 sv.), la foi vétéro-testamentaire à la création, etc. On trouvera encore dans cette collection des essais sur plusieurs thèmes bibliques : « Terre promise », « repos », « la justification par la foi » (exégèse de *Gen.* 15, 6), « justice et vie » dans la langue cultuelle des psaumes, « la ville sur la montagne » (*Is.* 2, 1-4 ; 60 et *Aggée* 2, 6-9), de même que des recherches sur le caractère « lévitique » du livre des Chroniques, sur les relations entre *Job* 38 et l'antique sagesse égyptienne, sur l'histoire de Joseph (l'A. y montre comment cette histoire appartient au genre de l'ancienne sagesse) et sur la « préhistoire du genre » de *I Cor.* 13, 4-7. — Cette publication a le mérite de réunir en un seul volume des études qui ne sont plus accessibles autre part. D. M. V. d. H.

Stanley Brice Frost. — Old Testament Apocalyptic. Its Origin and Growth. Londres, Epworth Press. 1952 ; in-8, XIV-270 p., 22/6.

C'est malheureusement avec beaucoup de retard qu'*Irénikon* rend compte de ce livre important qui n'embrasse pas seulement l'apocalyptique de l'A. T. au sens strict, mais étend son enquête à des ouvrages extracanoniques, les livres d'Hénoch : 1, 3, 4 et : 5 et 2. Tout en tenant compte des résultats acquis par la *religionsgeschichtliche Schule* et spécialement par les travaux de Gunkel, Gressmann et surtout Mowinckel, M. S. B. F. s'efforce de la dépasser en montrant que non seulement l'eschatologie, mais la perspective particulière de l'apocalyptique est un bien propre de la pensée religieuse hébraïque dont l'origine se situe à l'époque de l'exil, à un moment où l'eschatologie qui remontait déjà à l'époque des rois, s'exprime dans une terminologie mythologique. A cet égard le chapitre qu'il consacre à l'eschatologie et au mythe comme composante de l'apocalyptique est important, le mythe étant une forme de pensée poétique pour exprimer une expérience véritable. Mais c'est dans le chapitre de conclusions consacré à la contribution propre de l'apocalyptique à la théologie chrétienne de l'A. T. et même à la théologie chrétienne en général que l'on trouve les observations les plus pertinentes : démythologiser l'apocalyptique, que ce soit de l'A. T. ou du Nouveau, c'est la vider de sa substance, c'est lui faire perdre son message eschatologique. Or l'apocalyptique est une eschatologie mythologisée dont le mythe n'est qu'un vêtement, mais un vêtement nécessaire. D. E. L.

E. Earle Ellis. — Paul's Use of the Old Testament. Édimbourg, Oliver and Boyd, 1957 ; in-8, XII-204 p., 21 /-

La relation entre saint Paul et l'A. T. est encore, sous bien des aspects, une question très débattue. L'A. reprend ce problème. Sa recherche s'étend à toutes les épîtres pauliniennes, excepté l'épître aux Hébreux. La question de l'authenticité des épîtres pastorales (celle qui est encore la plus discutée de nos jours) est examinée en quelques pages : l'A. se prononce plutôt en faveur de leur origine paulinienne ; ici, comme partout dans cet ouvrage, l'A. cherche surtout à éclaircir le problème et reste très discret dans son jugement final. Après les questions d'introduction (histoire du problème depuis la Réforme et authenticité des lettres pastorales), l'A. examine l'origine textuelle des citations de l'A. T. ; il discute la théorie de Kahle, selon laquelle la Bible grecque ne peut pas être expliquée sur la base d'un archétype ; il se montre assez critique envers cette théorie. Mais ce qui intéresse l'A. en premier lieu, ce ne sont pas les questions textuelles, c'est l'idéologie sous-jacente. Il nous indique les points où saint Paul rejoint l'exégèse rabbinique et où il s'en éloigne : ainsi apparaît l'originalité de saint Paul par rapport aux rabbins, nonobstant l'emploi de techniques analogues. L'ouvrage montre ensuite l'affinité des citations bibliques de saint Paul avec celles des autres auteurs du N. T. L'originalité de Paul apparaît enfin encore plus clairement dans certaines doctrines (foi et œuvres, Juifs et Gentils, etc.), de même que dans la typologie paulinienne et dans son interprétation de la Nouvelle Alliance. — C'est un travail minutieux qui ne manquera pas d'intéresser les exégètes, même s'il n'apporte pas grand-chose de neuf. Les thèses de l'A. rejoignent souvent les positions traditionnelles. D. M. V. d. H.

P. Drijvers. — Les Psaumes. (Coll. Lectio Divina, 21). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, 222 p.

Pierre Guichou. — Les Psaumes commentés par la Bible. Vol. I : ps. 1-50. (Coll. L'Esprit liturgique, 14). Ibid., 1958 ; in-12, 300 p.

Traduit du néerlandais, l'ouvrage du P. Drijvers ne s'arrête pas à l'exégèse détaillée, mais il cherche à rendre la prière chrétienne, et en particulier le bréviaire, plus vivants par une connaissance vécue des principaux thèmes du psautier. L'A. exploite beaucoup d'ouvrages mais il s'inspire surtout des analyses de Gunkel sur les genres littéraires et d'un cours inédit du P. Vogt. Il s'agit donc de la prière chrétienne, aussi le P. D. ne se prononce-t-il pas sur les questions litigieuses d'interprétation. Là où un choix est inévitable, il agit avec prudence et en faisant des réserves, à tel point que l'on souhaiterait souvent un peu plus de fermeté. Ce livre est le fruit d'une confrontation entre la science biblique et une expérience monastique authentique qui, une fois de plus, fera comprendre que la science est capable d'approfondir la connaissance du psautier, mais qu'elle ne saurait dispenser le chrétien de l'effort d'intériorisation des données scientifiques.

Le livre de M. G. est davantage un commentaire, précédé d'une introduction générale. Pas plus que le P. Drijvers, M. G. ne s'arrête aux détails exégétiques. En montrant comment Jésus lui-même s'exprimait de préférence en des prières tirées des psaumes, il invite le chrétien à imiter le Maître-Psalmiste pour continuer sa prière. Chaque psaume est commenté intégralement de deux ou même de trois manières différentes. Un premier commentaire sera tiré du contexte vétéro-testamentaire, le deuxième mettra le psaume sur les lèvres du Christ, tandis que le troisième sera une interprétation de l'usage que fait la liturgie de certains psaumes. D. P. B.

W. David Stacey. — The Pauline View of Man, in Relation to its Judaic and Hellenistic Background. Londres, Macmillan, 1956 ; in-8, XIV-254 p., 25/–

Notre culture est gréco-romaine, la révélation divine s'est faite sous une forme sémitique. Est-ce que, en lisant le N. T., nous le comprenons comme le comprenaient ses auteurs ou ne le déformons-nous pas toujours à travers nos notions classiques ? C'est ce que l'A. essaie de déterminer pour l'anthropologie paulinienne. Après des remarques d'ordre général, il analyse rapidement la conception grecque de l'homme depuis Homère jusqu'à l'âge hellénistique, ensuite la conception hébraïque. Après cela, il prend les écrits pauliniens (moins les pastorales) et examine soigneusement les notions : âme, esprit (πνεῦμα), naturel et spirituel, chair, esprit et chair, corps, cœur, intelligence (νοῦς), conscience, l'homme intérieur. Une note sur Philon est suivie des conclusions : Paul était un Juif ; vivant dans une ambiance hellénistique, il emprunte des termes courants pour exprimer ce qu'il a à dire ; mais avant tout et en tout saint Paul est l'homme qui a connu le Christ et qui expérimente la puissance efficace de l'Esprit dans son esprit. L'étude est bien menée, se lit facilement et les conclusions se recommandent par leur objectivité nuancée. D. G. B.

Gilbert Cope. — Symbolism in the Bible and the Church. Londres, SCM Press, 1959 ; in-8, 282 p., 30/–

Le symbolisme est tellement mêlé au culte, et il occupe en général une telle place dans toute expression humaine de la pensée, qu'un ouvrage sur ce sujet semble toujours nous promettre beaucoup. La Bible, l'Église utilisent fort largement les symboles. On aime en connaître la signification, l'origine et leurs rapports avec le réel. Sur ce dernier point la psychologie contemporaine a beaucoup à dire : Freud, Jung et d'autres ont cherché à expliquer symboles, mythes et rêves. On nous dit dans cet ouvrage qu'une science plus pénétrante de la composition de la matière et de l'homme pourra apporter aux penseurs et hommes d'Église des solutions plus adaptées à l'homme d'aujourd'hui ; le symbolisme biblique et liturgique actuel paraît (dit-on) à l'homme évolué que nous sommes, fort primaire. Et ces symboles scripturaires et cultuels expliquent, ou sont expliqués par, le comportement humain ou social, par la pression du cosmos sur l'humanité, etc. Il y a peut-être du vrai dans tout cela. Un croyant admettra toutefois difficilement qu'il n'y ait pas d'autres explications au symbolisme religieux ; aussi peut-on s'étonner de ce que l'A. ne tienne pas compte de toute la typologie développée par les Pères de l'Église. Avouons aussi que telles pages sur la Sainte Vierge Marie nous ont fort déplu. En somme l'A. a développé ses idées personnelles autour et à propos du symbolisme.

D. Th. Bt.

Jan Merell. — Bible v českých zemích od nejstarších dob do současnosti (La Bible dans le territoire tchèque de l'époque la plus ancienne jusqu'à nos jours). Prague, Česká Katolická Charita, 1956 ; in-8, 119 p., 96 pl., 58 Kcs.

Une centaine de reproductions d'enluminures qu'on trouve ici avec une introduction résumée en français, anglais et allemand témoignent bien de l'amour et de la vénération dont, au dire de l'A., la Bible a joui dans son pays. L'enchevêtrement des éléments religieux et culturels slaves et latins dans les terres tchèques se manifeste également dans le domaine de la traduction, publication et conservation des textes bibliques. C'est en 863 que les saints Cyrille et Méthode y apportèrent la traduction des évangiles en langue slave. Le vieux slave tombant ensuite dans l'oubli, la traduction des textes bibliques en tchèque fut entreprise au XIe siècle et aboutit, au XIVe, à l'établissement d'un recueil complet, première version de la Bible en une langue slave. Depuis, manuscrits, incunables et impressions ne font que se multiplier, et la dernière traduction de l'Ancien Testament commença à paraître à Prague il y a trois ans.

D. H. C.

R. McL. Wilson. — The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy. Londres, Mowbray, 1958 ; in-8, X-274 p., 35/–

L'ouvrage de M. W. cherche à replacer le mouvement gnostique pris comme un tout dans le contexte de l'histoire des religions. Son étude, qui veut se restreindre au gnosticisme du IIe siècle, s'attache à définir sa

dépendance vis-à-vis du judaïsme de la diaspora et en particulier de Philon. On sait que divers auteurs, parmi lesquels F. Sagnard, avaient déjà souligné les traits empruntés par la gnose tant au monde hellénistique ambiant qu'à Philon. Mais comme le montre bien M. W., tant le judaïsme de la diaspora que Philon restent malgré tout foncièrement orthodoxes. Leurs emprunts à l'hellénisme sont tous au service de la foi juive ancestrale qu'ils veulent défendre et présenter à leurs contemporains. Le gnosticisme au contraire est une fusion véritable des idées hellénistiques avec quelques éléments du judaïsme, puis du christianisme. En soi il n'est pas plus une hérésie juive qu'une hérésie chrétienne ; il reste foncièrement païen malgré ses rapports indéniables avec le judaïsme et l'Église naissante, malgré les emprunts qu'il leur fait et l'influence indirecte qu'il a pu exercer sur eux. Dans le chapitre central consacré à l'étude des points communs au judaïsme et à la gnose, on trouvera de bonnes analyses comparées des idées de Dieu, de création, d'anthropologie, de salut et de sauveur.

D. E. L.

Monachos Theoklitos Dionysiatos. — *Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης. Ὁ βίος καὶ τὰ ἔργα του*, 1749-1809. Athènes, Astir, 1959 ; in-8, 380 p.

Higoumène Philotheos. — *Μέγα καὶ θαυμαστὸν Προσκύνημα εἰς Παλαιστίνην καὶ Σινᾶ*. Ibid., 3[e] éd. 1959 ; in-8, 204 p., ill.

Métropolite Cyprien Papadopoulos. — *Ἀπὸ τὴν Πηγὴν τοῦ Βυζαντίου. Ὁδοιπορικόν*. Ibid., 2[e] éd. 1959 ; in-8, 46 p., ill.

Le biographe du grand moine athonite Nicodème l'Hagiorite n'est plus un inconnu pour nos lecteurs depuis la publication de son apologie pour la vie monastique orientale (cf. *Irénikon* 1957, p. 332 ss.). Personne n'était plus indiqué pour composer cette œuvre qui fait un peu suite à la précédente. L'A. a suivi comme trame de sa biographie les publications du très fécond écrivain et éditeur et raconte surtout l'histoire de ses œuvres. On peut en trouver la liste dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, art. *Nicodème l'Hagiorite*. Certaines d'entre elles ont été rééditées et traduites en russe, en roumain et en anglais ; quelques-unes virent le jour seulement après sa mort. C'est à l'école évangélique de Smyrne qu'il reçut sa première formation (1765-1770). Son activité littéraire l'a obligé à des déplacements fréquents (cf. *Irénikon* 1955, p. 202 s.). On ne surestimera pas facilement l'influence qu'il a exercée, surtout en Grèce. Il fut mêlé à la querelle des collyvades et à celle concernant la communion fréquente, dont il était partisan. Ses ennemis en vinrent jusqu'à raconter qu'il portait sur lui un *artophorion* avec les saintes espèces pour pouvoir se communier lui-même en route pendant ses voyages, ainsi que le faisaient les moines au IV[e] siècle. L'A. nous donne aussi une liste des œuvres liturgiques publiées et inédites de Nicodème (canons, acolouthies, stances, etc.), mais à l'exception de quelques lettres trouvées aux archives d'Iviron il ne nous fournit guère de pièces inédites. On aurait pu attendre davantage de quelqu'un qui se trouve sur place. Certaines affirmations sont fort tranchées, comme celle-ci p. ex. : « L'Orthodoxie n'est pas quelque chose qui est sujet à des changements et à une évolution » (p. 341). On y trouve aussi de-ci de-là les pointes habituelles contre l'Église et la théologie catholiques.

Le pèlerinage aux Lieux-Saints que le T. R. P. Philothée Zervakos, higoumène du monastère de Longovarda dans l'île de Paros, publie pour

la troisième fois, fut fait en 1925. Le livre est illustré de nombreux dessins à la plume, inspirés de l'art byzantin, de l'excellent peintre RallisKopsidis. Ceux qui connaissent le genre des écrits de l'higoumène, y retrouveront cette onction paternelle et profondément pieuse avec laquelle il dirige son monastère fervent et florissant, qu'il voudrait déplacer à un autre endroit sur cette île, à cause de l'insalubrité et du manque d'eau de la situation actuelle.

L'ouvrage *De la Source de Byzance* nous donne une courte description de la *Vasilevousa* en août 1957, sujet de bien de désirs nostalgiques pour tout byzantin qui y vient méditer, au centre de l'Orthodoxie, devant la Porte fermée de l'ethnomartyr Grégoire V. D. I. D.

Nicodème l'Hagiorite. — *Συμβουλευτικὸν 'Εγχειρίδιον, ἤτοι Περὶ φυλακῆς τῶν πέντε αἰσθήσεων.* (*'Εκδ. 'Αγιορειτικῆς Βιβλιοθήκης*). Volos, S. N. Schoinas, 1958 ; gr. in-8, 252 p.

— *Κῆπος Χαρίτων, ἤτοι 'Ερμηνεία γλαφυρὰ εἰς τὰς Θ' ᾠδὰς τῆς στιχολογίας.* (Même coll.). Ibid., 324 p.

L'éditeur Schoinas de Volos coutinue courageusement la réédition des œuvres ascétiques de Nicodème l'Hagiorite. L'*Encheiridion* en est ainsi à sa troisième et le *Jardin de Grâces* à sa deuxième édition. Le premier ouvrage fut composé par le moine athonite à l'âge de 32 ans, à la demande de son parent, l'évêque Hierotheos d'Euripos, alors qu'il se trouvait sur la petite île de Skyropoulla. Sur cette « érimonisos » il était fort dépourvu de livres ; malgré cela, l'œuvre est remplie de citations des Pères. Elle était destinée en premier lieu aux évêques et fut publiée en 1801 et en 1885. L'A. y traite surtout de la garde des sens et des jouissances spirituelles de l'esprit. A la fin se trouve une Acolouthie pour la fête de Nicodème, canonisé par le patriarcat œcuménique en 1955 et fêté le 14 juillet (cf. *Irénikon* 1955, 202 s.). Elle a été composée par l'hymnographe athonite, le P. Gérasimos Mikrayannanitis, et est suivie d'une courte biographie.

Le *Jardin de Grâces* fut publié pour la première fois comme œuvre posthume en 1819. Comme le dit le sous-titre, c'est de fait un commentaire, verset par verset, des neuf odes bibliques de l'Orthros byzantin, suivi de quelques appendices dont le plus long est le *Nomos Evangelikos* du patriarche Scholarios. L'œuvre de Nicodème a déjà été caractérisée dans notre revue (cf. 1958, 267 s.). L'on peut regretter que le chant de ces neuf odes soit tombé en désuétude. Nous attendons avec impatience l'apparition d'une autre œuvre de Nicodème, depuis longtemps introuvable : les questions et réponses des saints Barsanuphe et Jean, parue à Venise en 1816. Notre éditeur vient de demander la bénédiction du patriarcat œcuménique pour cette nouvelle publication (cf. *Apostolos Andreas*, 26 août 1959, n° 424). D. I. D.

Ioannis Foundoulis. — *Οἱ Ἅγιοι Γεώργιοι, ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης.* (Coll. *Λεσβιακὸν 'Εορτολόγιον, Α'*). Athènes, 1959 ; in-8, 52 p.

M. F., jeune chercheur, établit dans cette étude qu'il faut distinguer trois saints Georges, évêques de Mytilène dans l'île de Lesbos. La publication comporte les divisions suivantes : les Sources, la Vie (le problème, y a-t-il deux ou trois saints ?), une liste des évêques de Mytilène à l'époque

des iconoclastes, une édition de plusieurs textes dont deux surtout ont de l'intérêt : la vie du premier saint Georges et une homélie pour le vendredi saint prononcée on ne sait pas trop par lequel des trois, peut-être le troisième. L'ouvrage constitue une utile contribution aux études hagiographiques et un excellent début pour la collection. D. G. B.

Dimitrios N. Moraïtis. — *'Η Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων.* Thessalonique, Université, 1955 ; in-8, δ'-128 p.

Le prof. M. mérite de vives félicitations pour s'être attaché à faire un peu de lumière dans une région où personne ne voyait très clair. Les chapitres d'introduction nous fournissent des données historiques générales où on appréciera, entre autres renseignements, les remarques sur la fréquence de la célébration et de la communion eucharistiques aux premiers siècles — encore que tout n'y soit pas dit. Puis sont discutées les qnestions du titre de la Liturgie, son auteur (M. M. ne tient pas pour saint Grégoire), ses origines (impossibles à déterminer) et quelques points de rubriques. Ensuite vient une édition de texte soigneusement divisée selon les trois phases de développement que l'A. pense pouvoir distinguer. Finalement sont ajoutées quelques notes sur les développements survenus depuis le XIVe siècle et un supplément contenant plusieurs notes conjointes. Sans que nous voulions discuter de la thèse principale du prof. M., nous nous permettons cependant de nous demander si le silence d'un ms. antérieur signifie nécessairement qu'une précision notée explicitement plus tard soit une addition. Elle pourrait fort bien n'être que la mise par écrit de quelque chose qui existait depuis longtemps. Quoi qu'il en soit, cette étude fait voir à toutes les époques et jusqu'en plein XXe siècle, d'une part, une extraordinaire variabilité dans la manière de célébrer cet office, et d'autre part, une incompréhension progressive de sa véritable nature. Un office de communion attaché à la célébration plutôt solennelle des vêpres a été de plus en plus assimilé extérieurement à une Liturgie de sacrifice eucharistique. — Les extraits de la « Liturgie de saint Grégoire Dialogos » contiennent plusieurs fâcheuses coquilles : p. 121, l. 16 (2 fois) : lire *παράσχοι* ; p. 122, l. 20 : lire *Ματθία* sans doute, non *Ματθαίου* ; l. 21 : lire *Φηλικιτάτης* peut-être ; l. 29 : lire **διαμένοι**. Aucune de ces erreurs même de celles qui sont manifestes n'a été signalée dans les *Corrigenda*. Le livre contient un résumé en français du texte grec. D. G. B.

James M. Ure. — **The Benedictine Office.** An Edition of the Old-English Text. Édimbourg, University Press, 1957 ; in-8, X-142 p., 15/-

La partie centrale de ce livre (pp. 81-102) est l'édition critique d'un texte vieil-anglais datant du XIe siècle et traditionnellement mais très incorrectement connu sous le nom d'*Office bénédictin*. C'est un des derniers monuments littéraires qui viennent d'avant la Conquête normande. Bien que son intérêt soit surtout d'ordre philologique, ce texte qui témoigne de la vigueur de la renaissance monastique initiée par saint Dunstan, éclaire aussi diverses autres questions, par exemple : les versions du psautier latin couramment employées à l'époque. Le reste du volume se compose d'une longue introduction qui expose tous les problèmes soulevés par l'écrit, d'appendices, etc. D. G. B.

Paul Winniger. — Vers un renouveau du diaconat. (Coll. Présence chrétienne). [Bruges], Desclée de Brouwer, 1948 ; in-12, 214 p.

Rassembler le dossier concernant la revalorisation du diaconat, afin d'en favoriser la réflexion théologique dans les pays de langue française, tel est le but de cet ouvrage, dû à la plume du directeur du séminaire de philosophie de Strasbourg. Il suffit de parcourir la bibliographie (indiquée à la fin) pour constater que la promotion de l'idée s'est faite principalement jusqu'aujourd'hui en langue allemande et que l'agent principal en a été le Dr. Hornef (cf. *Irénikon* 1959, p. 394 s.). L'A. passe en revue (ou résume) la naissance de l'idée en Allemagne, les rapports entre diaconat et le *Caritas-Verband*, la réalisation de la diaconie chez les protestants, les écrits de M. Hornef, de M. Böhmerle en Autriche, de M. Schamoni (cf. *Irénikon* 1954, p. 219) et du P. Hofinger, les opinions de théologiens comme le P. Karl Rahner ; enfin il examine les rapports entre le diaconat d'un côté et le laïcat et le sacerdoce de l'autre. Comme on le sait, le diaconat et les diacres furent mentionnés par S. Ém. le cardinal Pizzardo dans sa lettre récente à S. Ém. le cardinal Feltin au sujet des prêtres-ouvriers. Peut-on y voir une suggestion pour la direction à prendre dans cette question ? L'A. écrit (p. 163) : « ...une expérience de diacres-ouvriers se présenterait sans doute dans des conditions plus favorables que celle des prêtres-ouvriers ». Verra-t-on ces serviteurs de l'Église, ces « porteurs de l'Église » et ces piliers de tout l'apostolat primitif prendre leur place là où tant de membres du Corps du Christ souffrent et peinent, en faisant valoir ce trésor quasi-enfoui depuis tant de siècles ? D. I. D.

M. J. Scheeben. — Handbuch der katholischen Dogmatik. VI : Gnadenlehre. Herausgeg. v. H. Schauf. Fribourg, Herder, 3[e] éd. 1957 ; in-8, XLVIII-428 p.

— **Nature et grâce.** Introduction, traduction et notes par B. Fraigneau-Julien, P. S. S. [Bruges], Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 350 p.

Scheeben n'a pas pu achever sa Dogmatique. Manquent les traités de l'Église, des sacrements et des fins dernières. Même le traité de la grâce paru en 1887 n'est pas complet ; il en a achevé pourtant la partie la plus importante, à savoir l'étude de la grâce comme principe de la justification. S. considérait cette étude comme la plus délicate de toute la Dogmatique. Ici l'éminent théologien révèle toute son originalité. Se méfiant de « recettes d'une école », comme il dit, il repense chaque question, vérifie toute assertion. Comparé aux œuvres de ses maîtres Perrone, Passaglia et Schrader, le travail de S. les dépasse toutes par l'ampleur des connaissances de la pensée d'avant la Réforme, notamment de celle des Pères de l'Église. Deux préoccupations ont guidé l'éditeur de cette réédition : l'établissement d'un texte critique (les sources de S. sont revues avec acribie) et la mise à jour de la littérature si vaste sur la grâce. Ainsi ce tome prend-il une bonne place dans la remarquable publication des écrits de S. sous la direction de Mgr J. Höfer.

Il a fallu attendre presque cent ans pour avoir une traduction française de *Natur und Gnade*. On saura gré à M. F.-J., non seulement d'avoir mené à bonne fin cette tâche, mais encore d'avoir situé la doctrine du surnaturel dans l'ensemble de l'œuvre de S. et de l'avoir confrontée avec les développements du problème de la nature et la surnature jusqu'aux débats récents. D. N. E.

M. Schmaus. — Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition. Munich, Max Hueber, 1957 ; in-12, VIII-210 p., DM 12.80.

La proclamation du dogme de l'Assomption a contraint les théologiens catholiques à repenser le problème de la Tradition. Lors d'une rencontre à Königstein, trois exposés historiques dus l'un à *H. Bacht, S. J.*, les deux autres aux professeurs de Tubingue, *H. Fries* et *R. J. Geiselmann* ont été remarqués et ont trouvés leur éditeur en *M. Schmaus*. L'étude de H. B., *Tradition und Lehramt in der Diskussion um das Assumpta-Dogma*, après avoir résumé l'interprétation protestante (*W. von Löwenich, O. Cullmann, G. Ebeling*) qui voit la notion catholique de la Tradition comme dans une impasse, analyse les différentes tentatives *(C. Dillenschneider, K. Rahner, H. de Lubac)* de déterminer la relation entre Tradition et magistère en fonction de l'idée de l'évolution des dogmes. Dans *J. H. Newmans Beitrag zum Verständnis der Tradition*, H. F. retrace l'évolution de la pensée de Newman sur la Tradition, croissance légitime et harmonieuse de l'enseignement de l'Église primitive, « conscience de l'Église ». Les précisions nouvelles de R. J. G., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Tradition*, sur le sens du *partim-partim*, que le concile de Trente n'a pas retenu, permettront aux théologiens de se libérer de l'interprétation fautive post-tridentine du texte du Concile sur la valeur des traditions et d'attirer leur attention sur la voie ouverte par *Möhler* et *Kuhn* qui voient en la Tradition l'interprétation vivante de l'Écriture. D. N. E.

G. Söhngen. — Philosophische Einübung in die Theologie. Erkennen-Wissen-Glauben. (Coll. Studium Universale). Fribourg-Munich, Karl Alber, 1955 ; in-12, XIV-142 p.

Ce manuel ne surprendra pas les lecteurs familiers avec la pensée de l'A. de *Die Einheit in der Theologie*. Les idées principales y sont reprises dans le cadre d'une propédeutique philosophique à la théologie, qui comprendra trois parties : épistémologie, ontologie-métaphysique, et philosophie de la religion, dont l'A. présente ici la première partie (épistémologie). L'ouvrage, avec ce qui nous attend encore, pourrait bien être un résumé des cours fondamentaux, que l'A. (actuellement professeur émérite) a donné pendant les nombreuses années de son professorat à Munich. En tout cas, il s'adresse aux étudiants non aux spécialistes, comme il le remarque expressément. De fait les trois premiers chapitres : *De l'essence de la connaissance, De l'essence de la vérité* et *De la structure* (Gefüge) *de la science*, se limitent pratiquement à un exposé clair et succinct du point de vue des scolastiques et de leur source principale : Aristote, que l'A. nous présente, avec une préférence non désavouée, comme un phare à la sortie du dédale phénoménologique-existentialiste. Mais on remarquera la netteté et la précision avec lesquelles il démêle le problème du rapport de la philosophie et de la théologie dans les traditions augustinienne et aristotélicienne, et met en évidence les avantages, ainsi que les désavantages, du point de vue thomiste. Les derniers chapitres seront utilement consultés, peut-être même par les spécialistes.

D. S. B.

H. Fries. — Kirche als Ereignis. Dusseldorf, Patmos, 1958 ; in-8, 120 p.

Depuis Möhler, l'école théologique catholique de Tubingue n'a cessé de se pencher sur le problème de l'Église et de sa crédibilité. H. F., connaisseur de Newman, y professe la théologie fondamentale. Ce petit livre est l'écho de son enseignement où apparaît le souci de présenter l'Église répondant aux besoins et aux exigences de notre temps. C'est ainsi que l'A. voit dans la garantie qu'offre l'Église des valeurs humaines telles que liberté, amour, vérité, justice, le principal motif de crédibilité. Il nous découvre, en effet, une Église, réalité organique vivante avec une mission dans le monde moderne qui va du témoignage en faveur de la justice et de l'amour jusqu'à l'affirmation d'une vocation de l'homme dépassant les cadres de ce monde. Dans une partie importante qui a donné le titre à tout l'ouvrage, l'A., voulant illustrer ce caractère toujours vivant et actuel de l'Église, engage le dialogue avec la pensée de K. Barth sur l'Église comme événement. D. N. E

P. Palazzini et A. De Jorio. — Casus Conscientiae propositi ac resoluti a pluribus theologis ac canonistis Urbis. T. I : De actibus humanis, de legibus, de conscientia, de peccatis, de variis virtutibus ; T. II : De Sacramentis et de censuris. Turin, Marietti, 1958 ; gr. in-8, 746 et 529 p.

La manière dont sont discutés ces *Casus* systématiquement groupés fait que ces deux gros volumes constituent un véritable traité de théologie morale traditionnelle. Après le simple donné du cas avec les questions auxquelles on cherche une réponse, vient un long exposé doctrinal des principes à appliquer. Une fois les principes posés, la conclusion suit d'elle-même. On ne remarque rien de très nouveau dans la méthode, les AA. sont très exigeants à l'égard des obligations « doctorales » du confesseur à qui ils ne cessent d'inculquer son devoir d'instruire ses pénitents. Pour ce qui concerne nos pays, on peut dire que le livre est grevé de deux lourds désavantages : il est écrit en latin (personne ne le lit plus) ; il se présente avec tout l'attirail rébarbatif d'une scolastique d'école. De notre temps où la publicité fait tout, c'est un sérieux handicap.

D. G. B.

S. Krofey. — Geistliche Lieder D. Martin Luthers und anderer frommer Männer. Duchowne piesnie D. Marcina Luthera y ynssich naboznich męzow. Danzig 1586. Nachdruck besorgt von Reinhold Olesch. Cologne-Graz, Böhlau Verlag, 1958 ; in-12.

M. Pontanus. — Der kleine Catechissmus D. Martini Lutheri. Deutsch vnnd Wendisch gegen einander gesetzt. Mit anhange der Sieben Busspsalmen König Davids, Danzig 1643, und **Passionsgeschichte,** Danzig 1643. Nachdruck besorgt von Reinhold Olesch. Ibid., 1958; in-8, DM 25.

R. Olesch, professeur à l'Université de Cologne a eu l'excellente idée de rendre accessible, en édition anastatique, les plus anciens textes en kachoube littéraire, qui n'existent qu'en exemplaires uniques, conservés

à la Bibliothèque Universitaire de Greifswald. « Kachoube littéraire » c'est peut-être trop dire puisqu'il ne s'agit en réalité que du polonais farci d'éléments kachoubes. Toujours est-il que les auteurs de ces livres considéraient leur langue comme différente du polonais. Sa nature exacte nous sera révélée dans le troisième volume de la série dans lequel R. Olesch se propose de décrire la langue de S. Krofey et de M. Pontanus. B. O. U.

M. D. Chenu. — St Thomas d'Aquin et la théologie. (Coll. Microcosme, sér. Maîtres spirituels, 17). Paris, Éditions du Seuil, 1959 ; in-12, 190 p.

Dom Claude J. Nesmy. — Saint Benoît et la vie monastique. (Même coll., 19). Ibid., 1959 ; in-12, 190 p.

Profitons de la présentation de ces petits ouvrages pour dire un mot de la collection « Microcosme » des éditions du Seuil où ils s'insèrent et dont on connaît déjà cinq séries : *Maîtres spirituels* (19 vol.), *Écrivains de toujours* (46 vol.), *Le temps qui court* (15 vol.), *Solfège* (12 vol.), *Petite planète* (géographie et pays : 22 vol.) et qui tend à donner, par le texte, les nombreuses et remarquables illustrations, les appendices semi-techniques, les informations diverses, listes, synopses, etc., une synthèse du « monde en petit » qui se situe autour des sujets traités. Tout cela est absolument dans le goût du jour ; c'est un grand mérite que de l'avoir compris.

Nous n'étonnerons personne en disant que le volume concernant saint Thomas a été écrit de main de maître par le P. Chenu. Nous n'étonnerons pas non plus les lecteurs avertis en disant que le monde où apparaît saint Thomas nous est présenté, sous la plume du P. Chenu, comme un milieu intellectuel d'« écoles monastiques liées à un peuple immobile, gouvernées par le paternalisme abbatial, solidaires de cette féodalité majestueuse où le monachisme avait trouvé sa base terrestre » (p. 22), et dans lequel s'infiltra, par l'aristotélisme, le ferment libérateur de la pensée thomiste, dont l'influence providentielle sera un réajustement des données évangéliques au monde du XIIIe siècle. Qu'il y ait en plus, dans cette perspective, une certaine typologie intentionnelle du temps présent, où les problèmes de la pensée chrétienne — voire de la pensée tout court — veulent être reposés en termes nouveaux en fonction de l'évolution sociale, on n'en disconviendra pas. « Si nous résolvons les problèmes de la foi par seule voie d'autorité, disait saint Thomas cité par le P. Chenu, nous posséderons certes la vérité, mais dans une tête vide » (p. 38). Or les gens d'aujourd'hui n'aiment pas de se sentir la tête vide, même s'ils l'ont, ni non plus de penser par voie d'autorité.

Le petit livre de dom Claude J. Nesmy, moins incisif que le précédent, ne craint tout de même pas de dire franchement les choses. Sa présentation de la physionomie de saint Benoît et de la vie bénédictine nous a paru excellente, ses remarques judicieuses sur la position à prendre dans la question de la Règle du Maître (p. 21 sv.). Ce qu'il dit de l'Office divin et de la surcharge liturgique de Cluny, de la discrétion bénédictine, du travail monastique, et même des reliques de Saint-Benoît-sur-Loire est équilibré et juste. On est heureux de sentir, à travers ces pages, les garanties de perennité du vieil ordre monastique, qui attirera toujours les âmes par

son idéal simple, et qui possède en sa tradition les éléments de tout renouvellement après les époques décadentes. Quelques petites erreurs dans la liste des monastères contemporains. D. O. R.

A. Altmann et S. M. Stern. — Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. (Scripta Judaica I). Oxford, Clarendon Press, 1958 ; in-8, XXIII-226 p., 30/–

Cet ouvrage nous donne les traductions avec commentaires, apparat critique et nombreuses notes des traités suivants du premier néoplatonicien juif Isaac Israeli (début du Xe s.) lequel écrivait en arabe : *Le livre des Définitions*, dont saint Thomas d'Aquin et Albert le Grand se sont servis (Stern), *Le Livre des Substances* (Id.), *Le Livre sur l'esprit et l'âme* (Id.), le chapitre sur *Les Éléments* dont la traduction latine médiévale par Gérard de Crémone, appelée le texte de Mantoue, a passé pour être celle d'un livre d'Aristote (Altmann), un extrait du livre sur *Les Éléments* (Id.). Souvent il n'y a que des fragments de ces œuvres qui nous soient parvenus en arabe. La plupart des traductions sont donc faites sur la version hébraïque ou latine. Les textes solidement établis et les commentaires servent de base, dans une deuxième partie, à l'étude de la doctrine générale du philosophe : la descente (création, matière, intellect, nature, causalité, etc.) et la montée (purification, illumination et union, le rôle de la philosophie et de la prophétie) (Altmann). En examinant les différentes sources d'Isaac, on arrive à lui attribuer une place bien définie dans l'histoire de la pensée islamique et juive. Ses sources principales sont le philosophe arabe aristotélicien Al-Kindī (première moitié du IXe s.) et le traité néoplatonicien de Ibn Ḥasdāy. Mais le grand problème sera-t-il jamais résolu de savoir si la synthèse entre ces deux sources a été réalisée par l'effort personnel d'Isaac ou si ce dernier n'a fait que suivre des devanciers inconnus ? Le grand mérite de Stern est d'avoir mis l'accent sur la deuxième source (cfr surtout p. 95 sv.) trop souvent négligée jusqu'ici. Elle sera traitée dans un article *Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist, A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the longer version of the Theology of Aristotle*, à paraître dans *Oriens* 1959. D. E. D.

A. Koyré. — Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie. Paris, Vrin, 1950 ; in-8, 224 p.

L'A. a réuni dans ce volume quatre études assez développées, qui ont été publiées avant et après 1931 dans *The Slavonic Review* et le *Monde Slave*. Elles concernent Kirěevskij, Čaadaev, Hegel en Russie et Herzen. La troisième qui expose l'histoire de l'hégélianisme en Russie est la plus importante par l'étendue de son information, les vues originales de l'A. et ses relations avec le développement de la doctrine communiste en URSS. La faveur de Hegel en Russie à partir des années 1830, a été éphémère chez les professeurs et les étudiants. L'A. s'attache à montrer comment les plus fervents disciples ont été par la suite désenchantés à cause du manque de clarté et de précision du système hégélien. Ces partisans et défenseurs sont Rědkin, Stankevič, Bakunin, Bělinskij, Granovskij et Aksakov. Ils sont avant tout littérateurs et controversistes mais non des penseurs qui apportent une contribution nouvelle à la philosophie. Cette

étude ne fait pas allusion à Vl. Solovjev, qui a beaucoup étudié le développement de la philosophie allemande et s'est attaché, à la fin du XIX[e] s., à rendre les idées de Hegel et surtout sa phénoménologie de l'esprit assimilable à la mentalité russe. Il est regrettable que dans un ouvrage aussi documenté un paragraphe ne lui ait pas été consacré. D. T. B.

Karl Löwith. — Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart, Kohlhammer, 1956 ; in-8, 244 p., DM 18.80.

Étant avant tout historien de la philosophie, K. L. nous révèle rarement ses idées personnelles. Ceci explique peut-être la différence de vue notable entre ses critiques : les chrétiens craignent de trouver en lui « le représentant le plus marquant d'une nouvelle *Aufklärung*, ou d'une *kritische Abbauphilosophie* » (GÖSSMANN, *Münchener theol. Zeitsch.*, IX, 1958, p. 295). Les libéraux, au contraire, semblent lui reprocher un manque de conséquence entre les prémisses, qui sont d'un excellent historien, et les conclusions qu'il tire trop prudemment (Luigi QUATTROCCHI, *Giornale critico della filosofia italiana*, XXXVIII, 1959, p. 264). — Dans l'ouvrage dont nous présentons ici la 2[e] édition (la 1[re] de 1934 ne doit pas avoir enchanté le *Führer*), l'A. se veut uniquement exégète et historien. C'est pourquoi nous pouvons rester en dehors de la controverse. Il nous montre un Nietzsche philosophe, mieux métaphysicien, pour qui le problème de l'être est central, formant toujours l'ultime fondement des métaphores passablement obscures que Nietzsche chérissait tant. Nietzsche asiste à la mort de Dieu. Il lui faut trouver une solution et une synthèse pour tous les problèmes qui jusqu'ici se référaient en dernière instance à Dieu. Il la trouve dans une philosophie qui absolutise le tout *(das Ganze)* et qui s'explique dans le retour éternel. L'exégèse de L. est convaincante et captivante. On peut se demander cependant si c'est là tout Nietzsche. Un précieux appendice donne les étapes principales de l'histoire de l'exégèse nietzschienne. D. S. B.

Heinz Schuster-Šewc. — Vergleichende historische Lautlehre der Sprache des Albin Moller. Ein Beitrag zur Geschichte der niedersorbischen Sprache. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, Nr. 15). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, IX-114 p., DM (Est) 22,50.

C'est une description détaillée de la phonétique du plus ancien livre imprimé en bas-sorabe, qui comprend des hymnes religieux ainsi qu'un bref catéchisme et les manuels de baptême et de mariage, le tout traduit par le pasteur Albin Moller et publié en 1574. La partie la plus importante du livre est le chapitre IV (pp. 30-91) qui place le système phonétique du texte dans l'ensemble de l'histoire du bas-sorabe. B. O. U.

Walter Bauer. — Griechisch-Deutsches Wörterbuch. Fasc. 6-9 : μαθήτρια-ὠφέλιμος. Berlin, Töpelmann, 1957-58 ; in-4, col. 961-1770, fasc. 6-8, DM 7,80, fasc. 9, DM 10,60.

Irénikon a déjà présenté, lors de leur parution, les fasc. 1-5 de la cinquième édition du Bauer. Avec le neuvième, l'ouvrage est complet et

nous sommes heureux de féliciter l'A. d'une grande tâche très bien accomplie. Dans les pages que voici nous trouvons des articles de première importance : νόμος, Πέτρος, πίστις, πνεῦμα, σάρξ, σῶμα, ψυχή, où les divers sens sont clairement distingués et un bon choix d'études dans différentes langues est signalé à l'attention des chercheurs. Mais ce ne sont pas seulement les grandes notions théologiques qui font l'objet de la patiente diligence du Dr. B. ; les petits mots, obscurs ou non, sont traités avec le même soin. Typographiquement le livre est une réussite, et malgré les nombreuses abréviations, la lecture en est assez facile. D. G. B.

Russisch-Deutsches Wörterbuch, unter Leitung und Redaktion von H. H. Bielfeldt. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik. Sonderreihe Wörterbücher). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, XXII-1120 p., DM (Est) 29.

Beaucoup de dictionnaires bilingues publiés en dehors de la Russie ne sont, trop souvent, que des transpositions mécaniques de dictionnaires russes. Or ceux-ci sont destinés aux usagers russes dont les besoins sont forcément différents des besoins des lecteurs non russes. Le présent dictionnaire, qui enregistre environ 60.000 mots, ne pèche pas par ce défaut. Plutôt que d'essayer de donner une traduction allemande exacte d'un mot russe, traduction qui, dans la plupart des cas, dépend du contexte seul, ce dictionnaire s'efforce d'identifier et de décrire aussi complètement que possible la valeur du mot russe. Il le fait le plus souvent à l'aide d'exemples et de tours phraséologiques adroitement choisis. En règle générale, ces exemples illustratifs ne sont pas traduits en entier ce qui résulte en une considérable économie de place laquelle rachète largement les quelques inconvénients que ce procédé pourrait entraîner. Tout en étant indépendant des dictionnaires soviétiques quant à la méthode, le présent ouvrage les suit de près quand au choix du vocabulaire et à sa caractéristique, particulièrement dans les domaines politique, social et religieux. Un défaut plus grand du dictionnaire est cependant son inconséquence. En voici quelques exemples : Pourquoi, par exemple, parmi les fêtes religieuses, trouve-t-on *Voznesenie, Kreščenie, Uspenie, Troica,* mais pas *Preobraženie, Sretenie* et *Pokrov* ? Pourquoi, des quatre noms cités, seuls les deux premiers sont écrits avec une majuscule ? Le dictionnaire cite les noms de peuples au pluriel et les noms d'habitants de ville au singulier, par exemple, *beljgijcy, turki,* en face de *moskvič, rimljanin* ; mais pourquoi alors *kievljane* figure-t-il au pluriel ? Le dictionnaire, et il faut lui savoir gré pour cette innovation, comprend aussi les principaux noms de personnes et noms de villes ; s'il y a lieu, le nom ancien de la ville est donné également, par exemple *Stalingrad* (früher *Caricyn*), ou *Molotov* (früher *Permj*) ; mais pourquoi alors le nom ancien manque-t-il pour *Stalino* ou pour *Kirov* ? Pourquoi *anglofob, anglofil* et *angloman* sont-ils caractérisés comme « archaïques » *(alt),* de même que *galloman,* alors que *gallofob, germanofil* et *germanofob* ne le sont pas ? Certains mots sont suivis de l'indication *ausländ.* et la liste des abréviations explique cette abréviation comme « ausländisch, ausserhalb der UdSSR », remarque qui se rapporte d'ailleurs non pas au mot lui-même, mais à la notion que ce mot désigne. Or l'usage de cette indication semble être des plus arbitraires. On comprend, par exemple, que le mot *gercog,* « duc » en soit pourvu.

Mais on est en droit de se demander, par exemple, pour quelles raisons le mot *gejša* « geisha » en est privé. Il serait facile de multiplier de pareilles remarques. En dépit de ses quelques défaillances le dictionnaire de H. H. Bielfeldt s'impose par sa bonne méthode et la richesse de sa documentation. B. O. U.

Friedrich Lorentz. — Pomoranisches Wörterbuch. Band I : A-P. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik. Sonderreihe Wörterbücher). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, XXIV-692 p., DM (Est) 98.

L'auteur du présent dictionnaire est mort en 1937. Le manuscrit de ce premier volume, trouvé en 1951, dans les décombres de l'Académie des Sciences de Berlin, a été édité par les soins de M. Friedhelm Hinze. Le même éditeur travaille aussi au tome II qui sera sans doute sa propre œuvre puisque, comme l'avant-propos le précise, « für den Teil *Ṕ-Z* des Wörterbuches befinden sich im Nachlass nicht einmal Notizen ». Dans l'usage de l'auteur, le terme de poméranien (pomoranisch) couvre les dialectes du kachoube et du slovince, parlés sur le littoral baltique de la Pologne actuelle. Le dictionnaire est fondé sur trois genres de sources : les observations directes de l'auteur lui-même, les dictionnaires existants du kachoube, et les œuvres littéraires imprimées en kachoube. Il englobe tout le vocabulaire des dialectes aussi bien vivants qu'éteints aux XIXe et XXe siècles et constitute ainsi le dictionnaire le plus complet et le plus riche en phraséologie de cette langue qui a formé autrefois un idiome indépendant du slave de l'Ouest, mais qui a été tellement exposée à l'influence du polonais qu'elle n'en constitue, à l'heure actuelle, pratiquement plus qu'une variante dialectale. On regrettera seulement que l'éditeur n'a pas cru devoir donner un tableau explicatif de l'alphabet dont se sert l'auteur et qui ne comprend pas moins de 83 signes. B. O. U.

II. HISTOIRE

Zwischen Rom und Byzanz. Leben und Wirken der Slavenapostel Kyrillos und Methodios nach den Pannonischen Legenden und der Klemensvita. Bericht von der Taufe Russlands nach der Laurentiuschronik. Übersetzt, eingeleitet und erklärt von Josef Bujnoch. (Slavische Geschichts schreiber, Band I). Graz, Verlag Styria, 1958; in-8, 198 p., Sch. 55.

Il faut savoir gré à la maison d'édition Styria d'avoir complété ses deux séries déjà existantes, celle de *Byzantinische Geschichtsschreiber* et de *Osmanische Geschichtsschreiber*, par une troisième, celle de *Slavische Geschichtsschreiber*, dont la direction a été confiée à M. Günther Stökl, professeur d'histoire de l'Europe Orientale à l'Université de Cologne. La nouvelle collection se propose de mettre à la portée du lecteur occidental, en traduction allemande, les principales sources de l'histoire des Slaves. Le premier volume présente les textes essentiels, mentionnés dans le titre, qui se rapportent au début de la vie religieuse des Slaves. Le choix en est heureux et la traduction excellente. De plus, le traducteur à muni les textes d'introductions, brèves mais substantielles ainsi que d'abondantes notes. Celles-ci apportent toutes les explications nécessaires à l'intelligence du

texte. Qu'il me soit permis de rectifier la note 50, à la p. 164, qui traite de la question controversée du sens qu'il faut donner à l'expression *rusĭskymi pismeny* « lettres russes », dans lesquelles auraient été écrits un Évangile et un Psautier trouvés par Constantin en Crimée. L'auteur a parfaitement raison d'y voir une déformation de *surĭskymi pismeny* « lettres syriaques ». Le mérite de cette interprétation ne revient cependant pas à M. Dietrich Gerhard qui n'a fait que résumer, en 1953, ce que M. André Vaillant a formulé dès 1935, dans la *Revue des études slaves* (XV, 1935, pp. 75-77). Ce premier volume inaugure excellement la nouvelle collection.

B. O. U.

Philip Sherrard. — Athos, der Berg des Schweigens. (Coll. Stätten des Geistes). Olten, Lausanne, Urs Graf-Verlag, 1959 ; in-4, 120 p., 28 pl. en couleurs.

La parution d'un assez grand nombre de publications sur le Mont Athos, durant ces vingt dernières années, n'a semblé, ni à l'A., ni à l'éditeur, un obstacle à en ajouter encore une. Et, de fait, ce nouveau livre a sa raison d'être qui réside essentiellement dans la manière de traiter le sujet. La plupart des ouvrages sur le Mont Athos, sont ou bien de simples descriptions de voyages ou bien des livres plutôt scientifiques, tandis que la publication en question veut nous faire connaître par l'intérieur cette terre monastique par excellence. De là provient la grande part accordée aux légendes dans le 1er chapitre où l'A. nous livre l'histoire de la Sainte Montagne, depuis les origines jusqu'à l'époque moderne. Cela ne veut nullement dire que les faits historiques ne soient pas mis clairement en lumière. Le fait athonite lui-même n'étant pas intelligible sans une connaissance, pour le moins rudimentaire, des origines de la vie monastique, l'A. explique dans un 2e chapitre les formes principales de cette vie, pour terminer par la description d'un monastère type de l'Athos. Son plan et l'aménagement général sont clairement décrits. L'histoire du monachisme et le cadre une fois connus, l'A. esquisse la vie journalière d'un moine athonite avec ses longs offices, ses prières personnelles, ses labeurs et ses joies, après quoi vient le chapitre, peut-être le plus intéressant de tout le livre, dans lequel la raison profonde de la vie menée à l'Athos nous est dévoilée. Ce à quoi tendent tous les efforts du moine, n'est autre chose que l'union avec Dieu, union déjà atteinte en partie dans et par la contemplation. A l'aide de larges extraits tirés des œuvres des plus grands maîtres de la vie monastique, l'A. montre les différents stades par lesquels le moine doit passer pour arriver tôt ou tard à cette contemplation finale. Ce qui frappe dans ce livre, c'est la grande sympathie et la profonde déférence avec lesquelles l'A. a traité son sujet. De plus, le livre a été édité avec un tel goût (les planches en couleur sont de vrais chefs-d'œuvre, ce qui vaut aussi bien pour les prises de vue que pour l'impression) qu'il peut être considéré comme un des plus beaux dans sa catégorie qui aient paru jusqu'à cette date.

D. J.-B. v. d. H.

Métropolite Dionysios de Lemnos. — *Πιστοὶ ἄχρι θανάτου*. Athènes, 1959 ; gr. in-8, 510 p.

A la suite de la haine ou des représailles des Allemands, des Italiens, des Bulgares ou des communistes, plus de 340 membres du clergé grec ont donné leur vie pour leur foi et leur patrie. Il faut retourner à la guerre civile en Espagne pour trouver une telle proportion du clergé parmi les victimes. Mgr Dionysios, ancien métropolite de Lemnos, actuellement à Trikkala, a voulu leur dédier un très beau volume où, suivant l'ordre géographique des régions et des métropoles et éparchies, il nous donne une courte biographie de chacun d'eux et la date de son décès. Ce furent souvent les premières victimes des représailles ; beaucoup étaient des pères de famille exemplaires et de vrais chefs du peuple de Dieu. Maintes fois les supplices les plus cruels leur furent réservés ; l'un d'eux a été jugé digne d'être crucifié le vendredi-saint. Les uns étaient des prêtres zélés, d'autres des *papades* ordinaires, mais à aucun n'a manqué le courage du patriotisme et de l'endurance. L'occupant exigeait d'eux l'abstention de toute activité nationale, les communistes un assentiment ou au moins le silence tolérant pour leurs œuvres sinistres avec l'espoir de démoraliser leurs ouailles. Ils ne se sont pas enfuis à l'arrivée des loups. L'A., après deux années d'investigations systématiques, n'a voulu fournir que des renseignements sûrs. Pour ces prêtres de village, ces diacres et ces moines, il a ainsi laissé un digne monument, édité avec un grand soin sur papier de luxe, orné de belles initiales et digne de leur sacrifice héroïque.

D. I. D.

Métropolite Pantéléïmon de Chios. — *Μελέτη περὶ ἱδρύσεως τοῦ μοναχικοῦ τάγματος τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας.* Chios, Charakiadis, s. d. ; in-8, 68 p.

Au programme du Synode de la Hiérarchie réuni à Athènes en novembre 1958 (cf. *Irénikon* 1959, p. 71 et 74) figurait la question du renouveau monastique en Grèce. Mgr Pantéléïmon, métropolite de Chios, voulut y soumettre un mémoire sur la fondation d'un ordre monastique, qu'il fait suivre dans notre opuscule d'un *Projet de Constitution pour l'organisation d'un ordre monastique officiel*, incorporé à l'*Apostoliki Diakonia*. On connaît le grand dévouement et l'intérêt réel du zélé hiérarque pour l'*Apostoliki Diakonia* et pour ses œuvres ; on sait qu'il a fondé déjà un ordre monastique sous le vocable de S. Pantéléïmon dont le siège est à la métropole de Chios. Il présente ici un règlement monastique complet, adapté à la situation actuelle de la Grèce, et dont le but serait la réalisation des fins poursuivies par l'*Apostoliki Diakonia* (l'organe pastoral de l'Église de Grèce et de son Saint-Synode), et plus spécialement la préparation et le perfectionnement d'un clergé capable de poursuivre cette mission (art. 2). Le siège serait l'actuelle *Moni Petraki* à Athènes, où est installée l'*Apostoliki Diakonia*. Nous apprendrons avec un grand intérêt la suite qu'on donnera à ces propositions, qui malheureusement ne purent être discutées au Synode.

D. I. D.

Maja Miletić. — I « Krstjani » di Bosnia alla luce dei loro monumenti di pietra. (Orientalia christiana analecta, 149). Rome, Pont. Instit. Orient. Stud., 1957 ; in-8, 186 p.

L'A. traite ici une des questions historiques les plus ténébreuses, celle de l'origine et de l'expansion des bogomiles ou cathares en Bosnie. Leurs

monuments funéraires ont été étudiées en détail par le prof. Soloviev de Genève et par d'autres spécialistes. L'A. y ajoute d'intéressantes précisions sur différentes pierres tombales et sur les inscriptions bogomiles, et discute la question de l'origine du nom de la secte dualiste. D'après lui cette appellation ne viendrait pas d'un nom propre, mais d'un surnom : « *amabilis Deo* ». P. K.

Stanislas Kot. — Socinianism in Poland. The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Boston, Starr King Press, 1957 ; in-8, 226 p., 5 dl.

L'A. retrace ici l'histoire des antitrinitariens depuis leur apparition en Pologne en 1556, leurs relations avec les unitariens d'Angleterre et souligne particulièrement le rôle social joué par ce mouvement dans la vie politique et dans la littérature polonaises. Les antitrinitariens, qui étaient plutôt une reviviscence de l'arianisme, appliquaient partout les principes de la morale chrétienne et essayaient de les adapter à des idées socialistes, voire communistes et anarchistes et en tout cas non conformistes et pacifistes. S. Kot, ancien professeur à l'Université de Cracovie, étudie les rapports des antitrinitariens avec les anabaptistes et les frères moraves, leur rupture avec l'Église Réformée en 1563 et leurs relations avec Faustus Socinus. Il est intéressant de noter que la science soviétique faisant abstraction du côté religieux de leur doctrine, présente les antitrinitariens comme des précurseurs du marxisme. Le chapitre sur le communisme des frères moraves et sur les anabaptistes en Pologne ainsi que sur la fondation du village pacifiste de Raków est fort instructif. P. K.

Arthur Rhode. — Geschichte der Evangelischen Kirche im Posener Lande. (Coll. Marburger Ostforschungen, 4). Wurzbourg, Holzner, 1956 ; in-8, 264 p., une carte.

Voici la première histoire complète de la Réforme dans la région de Poznań ; elle donne beaucoup de détails sur le rôle joué par les protestants dans la vie du pays Plusieurs chapitres sont consacrés aux relations plutôt difficiles entre les protestants et les gouvernements polonais et allemands. La période la plus tragique est celle qui va de la fin de la première guerre mondiale jusqu'à nos jours, quand l'effectif protestant descend de 500.000 à 200.000. Les derniers chapitres racontent comment les protestants ont vécu pendant la seconde guerre mondiale et discutent le problème des « réfugiés de l'Est ». ». Le livre est complété par trois cartes et un index. P. K.

Joseph Chambon. — Le Protestantisme français. Son cheminement jusqu'à la Révolution française. Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-12, 150 p.

Ce livre met à la portée du lecteur de langue française l'ouvrage du pasteur berlinois J. Chambon, dont le nom laisse supposer qu'il descend de réfugiés huguenots. On ne peut pas dire que ce soit vraiment une étude historique au sens où on l'entend communément aujourd'hui ; l'A. se

réclame de la théorie scientifique de la race, du milieu, du moment aussi bien que de la méthode des Actes des apôtres. « L'histoire de l'Église, écrit-il, est l'histoire de l'action exercée par Jésus-Christ à l'égard et au sein de son Église ». Il en résulte un curieux mélange de données objectives et de visions prophétiques, de science et de mystique, qui tourne facilement à l'épopée. C'est presque aussi vibrant de passion que les *Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné. D'ailleurs l'information historique cède parfois le pas à la poésie : la figure de Jeanne d'Arc qui apparaît si souvent — on se demande bien pourquoi — est vue à travers l'imagination échevelée de Schiller. L'A. n'est pas tendre pour les adversaires de son Église, et l'Église catholique et les gloires nationales sont traînées dans la boue. La Révolution, vers laquelle l'A. fait « cheminer » le protestantisme français, nous a bien appris à dénigrer le passé, mais l'amour propre se révolte encore quand la satire vient de l'étranger. En somme les lecteurs de langue allemande auraient dû conserver le privilège de pouvoir lire ces pages ! D. D. G.

C. Cantaloube. — La Réforme en France. vue d'un village céveuol. (Coll. Unam Sanctam, 22). Paris, Éd. du Cerf, 1951 ; in-8, 310 p.

Ce livre d'histoire commence par la plus charmante des histoires, une image printanière, un souvenir d'enfance, où l'âme candide d'un jeune garçon se demande pourquoi les habitants de son village vont ainsi le dimanche les uns au temple, les autres à l'église, sans jamais se mêler pour prier Dieu ensemble. L'ouvrage apporte la réponse, en faisant revivre à propos du village de Saint-Laurent le drame religieux des Cévennes depuis la Réforme jusqu'à la Révolution. L'A entend le faire avec une parfaite sérénité, dans un total esprit de justice. Il reconnaît que « de part et d'autre le climat n'était pas à l'Évangile » ; mais tandis que le fanatisme fait rage dans les deux camps, il sait nous garder la tête froide, reprenant le mot de Pierre Viret : « Jésus Christ veult que nous ayons prudence conjoincte avec simplicité ». Cette simplicité oblige à comprendre plus qu'à juger, et à voir, par exemple, dans l'attitude si ferme du pouvoir royal son désir de sauvegarder l'unité nationale. « Ne jugeons pas hier d'après aujourd'hui et gardons-nous de remâcher des griefs périmés » (p. 137). Et s'il arrive à l'A. de décocher quelque saillie à l'endroit des protestants, il faut savoir que les catholiques ne sont pas ménagés. D'ailleurs, « l'histoire n'est pas un panégyrique où l'on ne parle que des vertus » ; cela n'empêche pas « de vivre dans l'intimité prolongée des générations successives et de les envelopper toutes, malgré leurs misères, dans une même affection » (p. 306). A cette leçon « irénique » tirée de l'histoire s'ajoute le charme littéraire du texte. On suit la narration avec intérêt : tous ces noms surgis de registres poussiéreux prennent vie dans une ample Comédie humaine et le lecteur tourne les pages pour savoir « la suite de l'histoire ». Le récit s'appuie sur une documentation extrêmement riche et minutieuse, glanée dans les archives municipales, départementales et même dans quelques étonnantes pièces d'archives personnelles. Enfin ce travail savant n'a rien d'austère : un style alerte et savoureux lui confère une grâce qui rend plaisante la matière la plus austère. On croirait même entendre une pointe d'accent cévenol ! D. D. G.

Pierre Lestringant. — Visage du Protestantisme français. Tournon, Les Cahiers du Réveil, 1959 ; in-12, 214 p.

L'A., qui enseigne la théologie pratique à la Faculté protestante de Paris, a exercé auparavant le ministère pastoral dans le Midi et le Nord de la France. Son expérience le met à même de décrire l'état actuel des Églises protestantes. Il le fait avec la clarté d'un professeur ; on se sent soutenu par la logique du plan et l'enchaînement des idées. La première partie, intitulée : Géographie et physionomie sociale du protestantisme français, est de loin la plus intéressante, parce qu'aussi la plus originale. La démographie du protestantisme en France est en effet un problème sur lequel l'A. a déjà écrit de nombreux articles dans diverses revues. Ces pages fourmillent de détails instructifs : on y apprend, par exemple, que le protestantisme fournit peu d'éléments au prolétariat (p. 40) ; qu'il offre un terrain propice à la libre pensée (p. 55) ; ou bien, que les fidèles les plus cultivés se disent incapables de suivre avec profit les sermons dépassant 25 minutes (p. 47). L'A. signale aussi l'impérieuse nécessité d'une participation des croyants au ministère de leur Église (contre le ministère exclusif des pasteurs). Les autres parties sont une revue des différentes communautés protestantes en France : Réformés, méthodistes, « professants », darbystes, luthériens, baptistes. L'A. est obligé de faire appel au passé pour expliquer le présent, et les traits du « visage » actuel y perdent un peu de leur netteté. Détail intéressant et caractéristique : les schismes des Églises protestantes ne provoquent aucune amertume ; au contraire on enregistre le bénéfice de l'osmose qui se produit alors entre ces diverses Églises (pp. 65 et 117). Enfin le lecteur regrettera peut-être l'absence d'une conclusion générale ou d'une perspective d'avenir : sans doute l'A. l'a-t-il voulu ainsi par souci d'objectivité, qualité qu'il faut lui reconnaître et qui permet au lecteur non protestant de lire sans passion ce livre qui « sur aucun point ne devait tourner à l'apologie des Églises protestantes ou de qui que ce soit » (p. 7). D. D. G.

Günther Schulemann. — Geschichte der Dalai-Lamas. Leipzig, Harrassowitz, 1958 ; in-8, 520 p., nomb. ill.

Ce livre sur les Dalaï-Lamas retrace l'histoire du bouddhisme en Chine et aux Indes et donne une description suivie et détaillée de la vie du bouddhisme au Tibet, du culte bouddhique et de l'organisation des monastères jaunes, poursuivant l'histoire des Dalaï-Lamas depuis le XIVe siècle jusqu'en 1956. Ce traité savant et objectif est difficile à lire à cause du trop grand nombre de notes et surtout d'une quantité démesurée de mots tibétains dans le texte. L'A. décrit dans les derniers chapitres la guerre Sino-Tibétaine de 1950, le voyage à Pékin du Dalaï-Lama et du Panchen-Lama et les fêtes du 2500e anniversaire de la mort du Bouddha. Malgré la riche bibliographie et le nombre impressionnant de documents cités par l'A., il nous faut relever quelques graves omissions. L'A. semble ignorer les livres classiques d'Hyacinthe Mičurin sur le Tibet, le dictionnaire d'O. Kovalevsky et surtout l'œuvre de N. de Roerich qui avait passé plus de vingt ans au Tibet et dont les tableaux tibétains sont connus dans le monde entier. Le musée Roerich de New-York en possède plus d'un millier. Les illustrations du livre sont assez quelconques et on s'étonne que l'A. n'ait rien puisé à la collection Roerich. P. K.

Erwin R. Goodenough. — Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. VII et VIII : Pagan Symbols in Judaism. (Coll. Bollingen Series, 37). New-York, Pantheon Books, 1958 ; in-4, XVIII-229 + XII-282 p., 291 + 168 illustrations,

Dans la série des superbes publications de la fondation Bollingen, E. R. G. continue inlassablement son étude de la symbolique juive, comparée à celle de l'hellénisme ambiant (cf. *Irénikon*, XXVIII (1955) pp. 333-334 et XXX (1957) p. 243). Quelle est la signification cultuelle qu'attribuaient les Juifs aux représentations du taureau, du lion et de l'arbre que l'on trouve dans les synagogues de l'époque romano-hellénistique ? L'A. T. fournit une base de recherche trop étroite pour en tirer des conclusions valables. L'A. part donc à la découverte parmi les figurations correspondantes de l'iconographie païenne du monde romain. Sa vaste érudition et sa magnifique documentation lui permettent comme toujours d'inventorier un matériel immense. La littérature juive de l'époque et, tout spécialement, Philon dont il est un spécialiste, lui fournissent constamment de précieux points de référence. On notera à nouveau, toutefois, que les conclusions de E. R. G. après l'étude de chaque symbole sont souvent un peu décevantes. L'interprétation religieuse d'un symbole donné utilisé par le judaïsme reste somme toute dans le domaine de l'hypothèse. Ce qui est vrai du taureau, du lion et de l'arbre, l'est davantage encore évidemment des symboles secondaires que l'A. analyse par la suite : rosettes, masques, gorgones, et les symboles étudiés au vol. VIII, symboles érotiques, psychopompes et astronomiques laissent la même impression. Aussi saura-t-on gré à l'A. du ton extrêmement prudent des conclusions générales qu'il donne aux quatre volumes (V, VI, VII et VIII) consacrés à l'étude des symboles païens introduits dans l'iconographie juive. Le plus souvent il n'a fait que suggérer des rapprochements et lui-même reconnaît avoir limité sa tâche à indiquer toutes les interprétations possibles d'un symbole donné et à souligner à la lumière des documents celles qui lui paraissaient les plus probables (VIII, p. 219). On admirera la modestie de l'A. qui reconnaît que les conclusions de sa recherche comportent encore un nombre considérable de points d'interrogation et on lui sera reconnaissant pour l'ampleur qu'il a su donner à son enquête fournissant désormais au chercheur un instrument de travail remarquable. Comme toujours l'abondante illustration de ces volumes met à la disposition du lecteur une documentation considérable. D. E. L.

E. S. Drower. — Water into Wine. A Study of Ritual Idiom in the Middle East. Londres, Murray, 1956 ; in-8, XVI-274 p., ill., 25/–

Ce curieux livre se présente comme une contribution à l'étude comparée des religions du Moyen Orient : christianisme sous toutes ses formes, judaïsme, mandéisme et parsi-isme. L'intérêt principal de l'A. va aux repas sacrés et, dans la seule section où nous sommes capable de la contrôler, son information est d'une exactitude remarquable justifiant totalement son affirmation qu'elle n'a rien noté qu'elle ne l'ait vu elle-même ou qu'une compétence ne le lui ait décrit. Bien des prêtres de rite byzantin, par exemple, pourraient apprendre de Lady D. comment faire la proscomidie ! Dans sa description de la liturgie byzantine nous n'avons trouvé

qu'une erreur minime : p. 128, c'est sur l'épaule *gauche* du diacre qu'est posé le grand voile. Quant aux interprétations données aux faits observés, nous en laissons l'entière responsabilité à l'A. Est-il vraiment indiqué d'aller supposer que le rhipidion était primitivement destiné à chasser les démons ? Les mouches ne suffiraient-elles pas, primitivement comme aujourd'hui ? D. G. B.

H. J. Zimmels. — Ashkenazim and Sephardim. Their Relations, Differences and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa. (Jew's College Publications. New Series, nº 2). Londres, Oxford University Press, 1958 ; in-8, XIV-347 p., 42/–

Cet ouvrage rend un très grand service aux études juives. Il traite toute l'histoire des deux branches juives à l'étranger, l'une venant de la Palestine : les Ashkenazim des pays franco-germaniques, l'autre de Babylone : les Sephardim en Espagne. Les Juifs en Allemagne garderont toujours le contact avec la Palestine. Persécutés par l'empire byzantin, entourés et poursuivis par les Français et les Allemands, ils sont d'un esprit plus romantique, ce qui s'exprime par le développement du Midrash et des piyyutim liturgiques. L'Espagne fut par l'Afrique du Nord plus accessible à la Babylone ; chez les Sephardim, se forma un esprit beaucoup plus critique et scientifique (le Talmud était plus accentué) que chez leurs rivaux. Expulsés d'Espagne, du Portugal, de France et d'Allemagne, les Sephardim cherchent asile en Hollande et en Angleterre, tandis que les Ashkenazim trouvent asile en Pologne. Des communautés des deux branches se retrouvèrent en beaucoup de villes de Turquie. L'A. parle ensuite de l'origine et du développement des différences entre les deux branches, tels la prononciation et les caractères de la langue hébraïque, la liturgie, la poésie, les lois du mariage et les régimes alimentaires. Souvent deux usages ou pratiques s'opposent, souvent elles s'influencent mutuellement. Des cas pratiques résultant de ces différences sont discutés en suivant les *Responsa* rabbiniques. L'A. n'a pas reculé devant la multitude des documents à étudier, les notes le prouvent. Toutefois, ce livre suppose déjà une certaine connaissance et familiarité avec les questions juives. Il est pleinement d'actualité, maintenant que l'État d'Israël tente un ultime effort pour unir les deux branches et leurs traditions (85,16 % d'Ashkenazim et 14,84 % de Sephardim) là où furent adoptés la prononciation des Ashkenazim et les caractères des Sephardim. D. E. D.

Paul H. Clyde. — The Far East. A History of the Impact of the West on Eastern Asia. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 3ᵉ éd. 1958 ; in-8, X-836 p.

Le succès des deux premières éditions de cet ouvrage, épuisées en l'année même de la parution (1958), témoigne de la valeur de ce travail. Il vient à l'heure de l'Asie, comme c'est aussi l'heure de l'Afrique ! Après un rappel de ce qu'étaient la vieille Chine et le Japon, l'A. décrit les premiers contacts de l'Ouest avec l'Est, mais ne commence qu'aux Nestoriens du Vᵉ siècle ; suivent les grands voyages des Polo (XIIIᵉ s.), l'arrivée des Portugais, des Espagnols, pour en venir rapidement aux

commerçants anglais, français, hollandais : ceci pour la Chine, jusqu'à la moitié du XIXe s. ; puis il passe au Japon pour une période semblable, revient à la Chine pour achever le XIXe s., écrit un chapitre sur les Philippines, etc. Ouvrage difficile à faire, par la nécessité de passer d'un État à l'autre, mais où l'on sent combien l'Occident imposa sa volonté à presque la moitié de l'humanité. C'est à la conférence de Bandoung que nous mène l'A. ; nous y trouvons donc les événements récents : la Corée, Formose. L'actualité est là, expliquée par l'histoire. Par celle-ci nous verrons si l'influence occidentale modernisante a atteint son but dans les différents domaines de l'activité ; on y verra grandir le communisme et l'Occident perdre son influence. Pour comprendre ce qui se passe en Asie, un tel ouvrage doit être lu et médité. De nombreuses cartes, fort suggestives, éclairent le texte. D. Th. Bt.

Georges Vernadsky. — Essai sur les Origines russes. T. I et II : L'Orient ancien et le haut Moyen Age illustrés. Paris, Maisonneuve, 1959 ; in-8, 290 et 262 p., 50 ill. et hors-texte, 8 cartes.

G. Vernadsky, professeur à l'université de Yale (U. S. A.) et récent titulaire du doctorat *honoris causa* de l'université de Columbia, est un des historiens de la Russie les plus compétents. Il prépare actuellement le quatrième volume de sa monumentale *Histoire de Russie* et a publié en anglais l'édition originale du livre ici recensé (*The Origins of Russia*, Oxford, Clarendon Press, 1959). L'A. donne beaucoup de détails intéressants sur la vie des anciens Slaves et des peuples nomades qui ont passé par les steppes de la Russie du Sud. Les mœurs, les croyances religieuses, la musique et l'art de ces différentes tribus et peuplades sont tour à tour analysés et comparés. Le 2e volume nous donne un tableau complet de la formation de l'État kiévien de Vladimir et de Jaroslav. L'A. souligne l'importance des influences venues de l'Asie et s'attache à relever certains emprunts linguistiques qui dénotent l'interdépendance des peuples qui, depuis l'antiquité, se sont succédé dans ces contrées en vagues dévastatrices et qui, submergeant l'Est de l'Europe, formèrent ce qu'on pourrait appeler les « empires eurasiens ». Si des réserves assez sérieuses doivent être faites à propos de certains rapprochements dans le chapitre sur la mythologie slave, il nous semble que l'A. accueille avec trop de confiance un document hautement suspect : « La vie de Vladimir, le soleil ardent ». Cette pièce daterait « au plus tard du IXe siècle », tandis que Vladimir lui-même à vécu à la fin du Xe et au début du XIe siècle.
P. K.

Francis Dvornik. — The Slavs, their early History and Civilization. Boston, American Academy of Arts and Sciences, 1959; in-8, 394 p., 6 dl.

Le présent volume est un cours d'histoire des peuples slaves professé à l'Université de Harvard et revisé par les professeurs Karpovich et Jakobson. Il fait suite aux nombreux travaux sur l'histoire des peuples slaves au moyen âge, mais en diffère sensiblement. Certaines hypothèses émises par l'A. nous semblent très osées. Il situe l'habitat primitif des Slaves

non dans la région de la Vistule, mais de l'Elbe au Boug, contrées qu'ils ne peuplèrent que plus tard lors de leurs multiples migrations. Tout aussi osée nous semble l'affirmation que les « severjane » habitaient au VIIe siècle au Sud du Danube. En dehors de ces premiers chapitres le livre de F. D. est un aperçu traditionnel et bien fondé de la civilisation primitive des Slaves, de leurs premiers États, de la mission des saints Cyrille et Méthode, de la Russie de Kiev et de l'histoire des divers peuples slaves de l'origine jusqu'à l'occidentalisation de la Bohême et de la Pologne. Notons surtout les chapitres sur les relations des Slaves avec Byzance, les Francs et la Papauté. — L'A. accepte les trois hypothèses émises par D. Obolensky qui nous semblent très peu fondées : celle de l'alternance des métropolites grecs et russes à Kiev (ce qui ne correspond nullement à des faits historiques), celle de l'octroi à saint Vladimir du titre de Basileus par les Empereurs et celle de l'origine sarmate des Serbes et des Croates. Cette dernière nous semble surtout mal fondée. P. K.

Richard Charques. — The Twilight of Imperial Russia. Londres, Phoenix House, 1954 ; in-8, 256 p., *ill.*, 25 /-

L'A. nous donne une histoire du règne de l'Empereur Nicolas II. La particularité de cette étude réside dans le procès fait au libéralisme russe. L'A. le considère comme le principal responsable de la venue au pouvoir des communistes et de tous les événements postérieurs. Le libéralisme russe était selon lui voué à l'échec dès 1905. La thèse est défendable, surtout si l'on songe au Gouvernement Provisoire qui n'a rien fait pour défendre la révolution libérale de mars 1917. — Cet ouvrage ne dit rien sur le développement économique de la Russie avant la Révolution et sur l'activité des deux dernières Doumas et ne reflète qu'un côté de la vie russe sous Nicolas II. P. K.

Übergang zur Moderne. (Coll. Historia Mundi, VII). Berne, Francke, 1957 ; in-8, 527 p., 1 tableau.

Le présent volume de l'importante œuvre d'ensemble, publiée sous la direction de Fritz Valjavec, paraît avant le VIe volume. Il donne un tableau varié d'une époque riche en hommes et en événements. Les auteurs des différents chapitres sont des spécialistes appartenant aux universités d'Allemagne, d'Autriche, de Grande-Bretagne, d'Italie et de Suisse. La partie la plus importante de l'ouvrage est consacrée à l'époque des grandes découvertes, à la Réforme protestante et à la Contre-Réforme catholique. Notons également les chapitres consacrés à l'Empire germanique et à la Russie, ainsi qu'une intéressante étude sur l'art baroque. Ce volume peut être considéré comme pleinement réussi. Il est complet et en même temps ramassé. P. K.

Adolf Stender-Petersen. — Geschichte der russischen Literatur, I-II. Munich, Beck, 1957 ; in-8, XII-472 et VI-585 p., DM 60.

Cette histoire couvre la littérature russe depuis ses débuts jusqu'à la Révolution d'octobre. Le premier volume est consacré à l'ancienne littérature russe (pp. 1-321) et à celle du XVIIIe siècle (pp. 323-437), le deu-

xième à la littérature des XIXe et XXe siècles. Ce n'est pas simplement une histoire de la littérature russe dans une série déjà longue d'ouvrages semblables. Elle représente plutôt une réaction contre la conception traditionnelle d'histoire littéraire en Russie, que ce soit au XIXe siècle ou de nos jours, et qui voit dans une œuvre littéraire moins une œuvre d'art qu'un document social, psychologique ou biographique. Le grand mérite de l'A. est d'avoir rompu résolument avec cette façon de voir et d'avoir mis au premier plan la valeur artistique de l'œuvre. Ce point de vue, qu'on pourrait qualifier en gros de « formaliste », encore que ce terme est loin de rendre toute la souplesse de la méthode dont se sert l'A., ne présentait pas de grandes difficultés d'application en ce qui concerne la littérature moderne. Dans ce domaine, l'A. a déjà eu quelques prédécesseurs. La véritable nouveauté est son application à la littérature ancienne. Celle-ci est en effet tellement différente de nos standards artistiques modernes que les historiens de cette littérature avaient préféré n'en discuter que le contenu et la raison sociale, en laissant de côté les questions de style et de forme. Cette littérature était cependant une œuvre d'art pour le lecteur médiéval, et l'A. n'a pas craint pour ainsi dire de se mettre à la place de ce lecteur pour déceler et préciser la valeur purement artistique de l'ancienne littérature russe. Il serait difficile de ne pas être d'accord avec lui ; même si on ne l'est pas, sa méthode ouvre des horizons qui sont restés voilés jusqu'à présent. Plutôt qu'à des spécialistes, l'ouvrage s'adresse au lecteur cultivé avide d'information. Aussi l'auteur a-t-il renoncé à la polémique et n'a pas muni son livre d'un appareil imposant de notes. Mais la copieuse bibliographie à la fin de chaque volume, groupée par chapitres, orienterait facilement un lecteur curieux de savoir l'opinion des prédécesseurs de l'auteur. B. O. U.

Herbert Peukert. — Die Slawen der Donaumonarchie und die Universität Jena 1790-1848. (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik, 16). Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, XX-278 p., DM 33.

L'A. de ce livre parle du rôle culturel important joué par l'université d'Iéna en dehors de l'Allemagne et surtout parmi les Slaves de l'Empire autrichien de religion protestante. Le même thème a été déjà étudié pour les universités de Halle et de Leipzig. Notons l'intéressant chapitre sur l'influence d'Iéna sur la littérature slovaque à partir de l'époque de l'empereur Joseph. Les étudiants slaves étaient assez peu nombreux à Iéna, mais ils étaient des sujets d'élite et ont joué un rôle culturel important dans leurs pays. Le livre de H. P. est une contribution utile à la connaissance des relations culturelles entre l'Allemagne et les pays slaves environnants. P. K.

Contributions à l'histoire russe. (Cahiers d'histoire mondiale, numéro spécial). Neuchâtel, Éd. de la Baconnière 1959 ; in-8, 336 p.

Le numéro spécial des *Cahiers* consacré à la science soviétique comprend une série d'articles de valeur inégale. Certains sont sérieux, d'autres assez élémentaires. Trois articles résument les nouvelles recherches archéologiques publiées surtout dans les MHA (*Matériaux d'Histoire et d'Archéo-*

logie) et dans *L'Archéologie soviétique*. Dans les articles traitant de la période moyenne, mentionnons la très intéressante étude de A. A. Sidorov sur les premiers livres imprimés parus en russe et en slavon. Enfin pour la dernière période signalons les articles sur la musique et le théâtre.

P. K.

Väinö Tanner. — The Winter War : Finland against Russia 1939-40. Stanford, University Press, 1957; in-8, 274 p., 4 dl.

Un très bref compte rendu de la première édition de cet important témoignage historique a été publié dans *Irénikon* en 1958, mais cette édition définitive mérite quelques remarques supplémentaires. Le livre de V. Tanner, ancien premier ministre et ministre des Affaires Étrangères de Finlande, est d'autant plus significatif, qu'il relate sèchement les faits et fait ressortir les méthodes de la diplomatie soviétique dans toute leur souplesse et en même temps dans toute leur rigidité. Le récit des journées tragiques qui ont précédé l'attaque soviétique contre la Finlande est vraiment émouvant. Trois chapitres présentent trois phases successives des événements : Négociations et voyages en URSS, Attaque sans préavis et formation d'un gouvernement fictif à la frontière, Négociations de Paix.

P. K.

Alan Moorehead. — The Russian Revolution. Londres, Collins with Hamilton, 1958 ; in-8, 320 p., nomb. ill., 30/–

L'A., correspondant connu du *Daily Express*, considère la Révolution russe comme « l'événement le plus important des temps modernes, l'événement qui a le plus changé nos vies ». Le livre commence par une description très superficielle de la vie à Pétrograd en 1916. Les chapitres les plus intéressants concernent la préparation de la Révolution et le rôle de l'Allemagne dans les événements de 1917. Les descriptions des journées révolutionnaires, du retour de Lénine, des événements de juillet, de l'affaire Kornilov, du coup d'État de novembre sont objectives. On notera surtout celle de l'attaque du Palais d'Hiver qui, dans les livres parus en URSS, est représentée comme une bataille acharnée et qui ne fut qu'un épisode sans éclat. L'auteur suit les événements jusqu'à la conclusion de la paix de Brest-Litovsk. P. K.

F. Stepun. — Der Bolschewismus und die christliche Existenz. Munich, Kösel-Verlag, 1959 ; in-12, 298 p., DM 15,50.

L'A. a publié précédemment trois volumes de souvenirs, où il décrit son expérience du bolchevisme. Ces mémoires ont eu un grand succès surtout à cause de la langue littéraire allemande, qu'il manie, quoique étranger, de façon remarquable. Dans le présent volume il reprend, semble-t-il, un seul sujet sous différents aspects et l'étudie surtout au cours de l'histoire contemporaine. Ce thème est le titre du dernier chapitre : La robustesse de la pseudo-foi du bolchevisme en face de la pusillanimité du christianisme occidental. D. T. B.

B. Schultze. — Wissarion Grigorjewitsch Belinskij. Wegbereiter des revolutionären Atheismus in Russland. (Coll. Wissenschaft und Gegenwart). Munich, Pustet, 1958 ; in-12, 220 p.

Cet ouvrage est divisé en deux parties : la première est biographique, la seconde idéologique. Dans ces deux parties l'A. tente de suivre l'évolution de l'athéisme de Belinskij dans son éducation, dans sa vie et dans ses ouvrages ; il recherche surtout comment il a été le précurseur de l'athéisme révolutionnaire en Russie. D. T. B.

Klaus Mehnert. — Der Sowjetmensch. Versuch eines Porträts nach zwölf Reisen in die Sowjetunion, 1929-1957. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 3e éd. 1959 ; in-8, 500 p., DM 16.80.

L'A. dédicace ce livre à la mémoire de sa mère «née à Moscou (1882) décédée dans le Holstein (1946) qui, Allemande, m'apprit à parler le russe et à aimer les Russes ». Il précise aussi l'objet de l'ouvrage dans le sous-titre : « Essai d'un portrait de l'homme soviétique après douze voyages dans l'U.R.S.S. ». Le portrait est un portrait moral et incomplet, un essai brossé dans le cadre actuel de la vie soviétique avec les possibilités très restreintes d'enquêtes qu'offrent les voyages en Russie. Le lecteur peut se faire cependant une idée très précise du « S.-Mensch », c'est-à-dire du citoyen soviétique : jusqu'où il peut jouir dans la vie privée des joies de la nature et de la famille ; dans quelle mesure il peut user des biens matériels de ce monde ou des biens spirituels (science, liberté et égalité), enfin quelle est sa vie sociale et politique et jusqu'où celles-ci satisfont ses aspirations. Ces différents sujets ne sont pas exposés, mais montrés de façon vivante à l'occasion d'incidents et de conversations glanées au cours de voyages, en des époques, dans des lieux et des circonstances très diverses. Ces courts récits laissent une impression d'ensemble très vivante d'une société montrant continuellement son visage conventionnel et cachant soigneusement sa personnalité individuelle. Cet ouvrage qui a atteint en quelques années son 35e mille est d'une haute valeur publicitaire pour l'information concernant la politique internationale d'aujourd'hui ; il complète le précédent ouvrage du même A., publié il y a un an sous le titre : *L'Asie, Moscou et nous*. L'opinion mondiale doit être éclairée et guidée actuellement pour échapper à l'emprise des propagandes malfaisantes et tapageuses. C'est le service que M. Mehnert, publiciste de toute première classe, veut rendre à ses contemporains dans ses publications, ses conférences, ses articles et surtout dans le commentaire radiophonique qu'il donne chaque semaine à la Radio de l'Allemagne du Sud sur la politique mondiale, et que des foules d'auditeurs écoutent avec la plus grande attention. D. T. B.

Jean Nicolas, A. A. — Onze ans au Paradis. Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 300 p., 900 fr. fr.

L'A., religieux de l'Assomption, avait été nommé curé de l'église byzantine d'Odessa durant l'occupation de la ville par les Allemands. Il est resté à son poste au retour des Russes, qui n'ont pas tardé de l'arrêter sous l'inculpation d'espionnage et l'ont condamné à dix années de camp de rééducation, c'est-à-dire camp de concentration. Il a suivi toute la

filière des interrogatoires, des prisons, des déplacements, de la vie des camps. Un talent de dessinateur lui a providentiellement fourni l'occasion de jouir de privilèges et d'un régime plus doux. Il était chargé d'orner les baraques de décorations et de slogans et, à ses heures libres, peignait les portraits des chefs des camps. Il a passé ainsi quatre ans dans le camp de Vorkuta, au-delà du cercle polaire ; il en décrit le site et les travaux d'extraction de charbon par les hivers les plus rigoureux ; il y a vu surgir une ville et des usines, grâce à l'énergie des prisonniers et de la population libre. Dans cette vie atroce, ce qui le soutenait c'était la possibilité de faire du bien et la consolation à de rares intervalles de célébrer clandestinement la messe. Le livre se ferme sur un avertissement : « ...si nous nous contentons de nous couvrir d'une croûte superficielle de christianisme et de civilisation, sans approfondir les exigences morales qui en sont l'esprit, j'ai bien peur qu'il n'y ait un réveil terrible et douloureux ». D. T. B.

Baltische Kirchengeschichte. Herausgegeben von Reinhard WITTRAM. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1956 ; in-8, 348 p.

Cette œuvre collective a pour sous-titre « Matériaux pour servir à l'histoire de la mission et de la Réforme des Églises évangéliques luthériennes et de la vie religieuse dans les pays Baltes ». Dix-sept spécialistes, pasteurs, professeurs ou simplement des intellectuels ont dressé un « inventaire » historique depuis l'installation des ordres germaniques en pays balte en 1200 jusqu'à nos jours. En dehors de la partie historique, nous trouvons dans ce livre des renseignements sur l'Université de Dorpat et sur sa faculté de théologie luthérienne. Le ton général du livre est défavorable à la Russie et à sa politique balte. Les auteurs gardent cependant une grande objectivité en décrivant l'époque du rattachement des provinces baltes à l'Empire russe. Les dernières pages sont consacrées au martyrologe de l'Église luthérienne sous le gouvernement communiste.
P. K.

Ludolf Müller. — Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. (Osteuropa und der Deutsche Osten, III, 6). Cologne, Rudolf Müller, 1959 ; in-8, 84 p., DM 4.80.

L'A. a choisi comme thème de son étude un des problèmes les plus controversés de l'histoire de l'Église russe : quelle était l'origine de la hiérarchie à Kiev dans les 50 premières années (989-1039) après le baptême du pays. Il passe en revue toutes les hypothèses présentées jusqu'à ce jour et fait le procès des différents arguments contre la thèse byzantine. Il conclut en admettant cette dernière qui est aussi celle des chroniques russes et des auteurs antérieurs au XXe siècle. L'importance du petit livre du prof. Müller réside dans sa méthode scientifique rigoureuse. Il donne tous les *pro et contra* et chacun peut d'après les données qu'il présente se faire une opinion personnelle du problème. P. K.

Im Reiche des goldenen Apfels. Trad. et notes de R. F. KREUTEL. (Coll. Osmanische Geschichtsschreiber, 2). Graz, Styria, 1957 ; in-12, 292 p.

La réédition commentée de la traduction du célèbre ouvrage de Çelebi, *Relation du voyage à Vienne en 1665* prend place ici dans une série d'éditions consacrée aux auteurs turcs. L'Empire autrichien est décrit par un voyageur turc après l'échec de la conquête du pays par les Ottomans. Les descriptions du palais des Habsbourg, de la ville de Vienne, de ses habitants, du théâtre, des orgues et machines mécaniques, sont des plus pittoresques. L'A. fait l'éloge des femmes viennoises et conclut sur l'affirmation qu'une année entière ne suffirait pas pour tout voir dans la capitale de l'Empire. P. K.

Werner Conze. — Polnische Nation und deutsche Politik im Ersten Weltkrieg. (Coll. Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart, 4). Cologne-Graz, Böhlau, 1958 ; in-8, XXII-416 p., DM 32.

Le présent volume qui fait partie de la collection « L'Europe orientale et centrale dans le passé et le présent » traite d'un problème insoluble, celui des relations entre l'Allemagne et la Pologne. L'A. donne un aperçu de la situation de la Pologne divisée entre les trois États voisins et de son évolution sociale. Il y a des détails intéressants sur l'état des populations et de l'opinion publique polonaise en 1914. Certaines parties du livre donnent des renseignements fort peu connus sur les projets d'organisation de la Pologne sous l'occupation allemande et sur la proclamation du Royaume de Pologne par l'Empereur Guillaume II et l'Empereur Charles le 5 novembre 1915. Les chapitres suivants sont consacrés à la formation de la légion polonaise et à la politique de Pilsudski qui profita des possibilités accordées par la proclamation. L'étude se termine par les travaux du Conseil d'État polonais ouvert le 14 janvier 1917 et par le récit de l'opposition entre Berlin et Vienne. P. K.

L. S. Stavrianos. — The Balkans since 1453. New-York, Rinehart, 1958 ; in-8, XXII-970 p., 12 dl.

Le gros volume de L. S. Stavrianos, professeur d'histoire à l'Université du Nord-Ouest (U. S. A.) est surtout intéressant par la monumentale bibliographie qui occupe 73 pages. Les illustrations sont malheureusement assez quelconques. Le texte qui donne une histoire des nations balkaniques sous la domination musulmane est divisé en 5 parties : Montée ottomane, Déclin ottoman, Age des nationalismes, Age des impérialismes, Guerres et crises. La partie la plus développée est celle des XIXe et XXe siècles, qui donne beaucoup de détails sur la formation et la vie des pays balkaniques. Le côté politique et diplomatique est plus développé que le côté religieux et culturel mais l'œuvre du prof. Stavrianos est néanmoins une contribution importante et fort utile. Les cartes sont encore moins suffisantes que les illustrations et ne sont pas dignes de figurer dans ce beau volume. P. K.

Patrick Leigh Fermor. — Mani, Travels in the Southern Peloponnese. Londres, Murray, 1958 ; in-8, XIV-320 p., ill., 18/–

M. F. connaît sa Grèce, et à propos d'un voyage dans la Mani (ou jadis Maïni) entretient son lecteur d'innombrables mystères de la vie

campagnarde du pays. La Mani est la région montagneuse du cap Matapan qui s'élance dans la mer au sud du Péloponnèse. C'est une région d'accès difficile, pauvre et abandonnée. L'A. s'y promène, observe avec grande pénétration, s'informe et informe son lecteur. Tout y passe : histoire et mythologie de tous les âges (centaures, la communauté grecque de Cargèse en Corse d'origine maniote, les coiffures des hospodars valaques, dieux païens et saints chrétiens), réflexions pertinentes ou non, beaucoup de choses vraies, certaines qui le sont sans doute moins. L'atmosphère grecque est bien rendue et le livre fera passer agréablement des heures creuses à condition que le lecteur choisisse, car on trouve parfois des considérations qui auraient pu être avantageusement omises. D. G. B.

R. L. Mackie. — King James IV of Scotland. Édimbourg, Oliver and Boyd, 1958 ; in-8, 300 p., 8 ill., 3 cartes, 25/–

Cet ouvrage nous donne plus qu'un « bref regard sur la vie et l'époque » — trop modeste sous-titre — du roi Jacques IV d'Écosse, figure très curieuse d'une période de transition entre le moyen âge et la Renaissance. Roi à quinze ans, fiancé une première fois alors qu'il en avait trois, il se montra à la fois religieux jusqu'à la bigoterie et assez matérialiste. Féru de chasse et de fauconnerie, passionné de la danse, du sport et du jeu, il n'avait consacré que peu de temps à sa formation intellectuelle. Cependant il ne fut pas le roi fantoche que les seigneurs rebelles croyaient pouvoir manœuvrer à leur guise. Il trouvait à son accession au trône une Écosse relativement prospère ; les révoltes des nombreux « clans », la guerre avec l'Angleterre semblaient devoir s'apaiser et la paix se consolider provisoirement du moins, par son mariage avec Marguerite, fille d'Henry VII d'Angleterre, circonstance favorable au développement de la bâtisse, des constructions navales, de l'agriculture, etc. L'ignorance d'un clergé, par ailleurs de mœurs assez relâchées, faisait la faiblesse de l'Église écossaise, et l'incita à encourager l'instruction et à doter son pays d'une troisième université, qui, sans pouvoir rivaliser avec celles d'Oxford et de Cambridge, atteindrait au moins le niveau de celles de Paris (Théologie) et d'Orléans (Droit civil), jouissant à l'époque de la plus grande renommée. Jacques IV aurait pu borner là ses activités en faveur de son peuple dont il se disait le père, mais il se laissa aller à des rêves de puissance politique à exercer en Europe ; il se perdit alors dans le jeu des alliances, jeu qui entraîna pour lui et l'Écosse le désastre. Le champ de bataille de Flodden devait lui être fatal. Il avait quarante ans. Bien que son cadavre eût été identifié, de nombreuses légendes, dues à son immense popularité circulèrent ; il aurait été vu en divers lieux dont notamment Jérusalem. C. R.

Wilhelm Kraiker. — Die Malerei der Griechen. Stuttgart, Kohlhammer, 1958 ; in-4, 166 p., 76 pl. en noir, 6 en couleurs.

La peinture grecque méritait d'être placée dans les grandes collections d'histoire de l'art au même rang que celle de nos maîtres occidentaux. W. Kraiker, professeur d'archéologie à l'Université de Kiel, s'en acquitte à merveille, en savant et en artiste. Malgré l'abondance des planches, le but n'est pas, comme il arrive souvent, de montrer des images ; ici les

planches servent vraiment à illustrer l'exposé. D'ailleurs l'A. semble se méfier de la photo ou du manque d'observation de ses lecteurs : s'il craint que nous échappe la finesse d'un geste ou d'un détail, il le reproduit en un schéma agrandi, qui accuse la sûreté du dessin. La matière première est fournie surtout par la céramique (on compte quelque 800 peintres de vases pour les Ve et IVe siècle !) ; les vases ont mieux résisté à l'épreuve du temps, malheureusement c'est un art mineur. Quelques fresques et mosaïques nous apparaissent aussi comme les épaves d'un immense et irréparable naufrage. L'A. utilise encore les renseignements donnés par la littérature sur les différents artistes et sur le sens esthétique de l'antiquité grecque. L'art crétois est annexé au domaine de la peinture grecque proprement dite pour en faire ressortir l'originalité : tandis que les fresques minoennes décrivent les merveilles de la nature, où l'homme semble flotter, comme l'une de ces merveilles, dans un monde paradisiaque (on reste confondu devant tant de beauté : la fresque de l'oiseau bleu vaudrait à elle seule l'acquisition du livre), l'art de la Grèce continentale ne représente jamais le paysage pour lui-même ; l'Homme est toujours le thème essentiel de la peinture grecque : l'homme dans les réalités de l'existence, guerre, chasse, amour, l'homme en face de la mort, dans ses rapports avec la divinité ; depuis les premiers ornements de la céramique jusqu'aux tardives fresques de Pompéi, la peinture grecque essaie de répondre à l'énigme du Sphinx sur le destin de l'homme. Enfin nous avons été heureux de trouver p. 109 une allusion, malheureusement trop rapide, à la survivance de la peinture grecque dans la fresque et la mosaïque byzantines.

D. D. G.

Walter Loeschcke. — Apostel und Evangelisten. Recklinghausen, Bongers, 1958 ; in-12, 78 p., 16 pl. en couleur.

Voici le sixième tome de la belle série *Ikonen*, qui maintient, à tous points de vue, la bonne tradition des tomes parus jusqu'à présent. L'introduction, faite par le prof. W. Loeschcke de l'Université de Berlin, trace brièvement l'histoire de la formation et de l'évolution des icones ayant comme sujet les Apôtres et Évangélistes. Une brève description accompagne chaque planche. A la p. 52, il faut lire « um das Jahr 1000 » et non pas 100, ce qui est évidemment une erreur typographique. De même à la p. 56, le saint, nommé avec Gurij et Aviv, s'appelle Samon et non Famon comme on le lit à tort. Le livre a été édité avec le soin habituel aux éditions Bongers.

D. J.-B. v. d. H.

Edgar Wind. — Pagan Mysteries in the Renaissance. Londres, Faber and Faber, 1958 ; in-4, 230 p., 77 pl.. 50/–

Il n'est pas inutile d'expliquer la « paganisation » de l'art de la Renaissance. Et cela paraît d'autant plus nécessaire que les peintres d'art religieux n'ont pas négligé cet art profane. L'auteur du présent volume traite dans son Introduction du « Language des Mystères » ; dans son chapitre Ier de la « Théologie poétique » ; d'autres chapitres : « La vertu réconciliée avec le plaisir » — « Amour sacré et amour profane » — « L'amour comme un Dieu de la mort » — « Le dieu caché », etc., donnent le ton de ce travail : il s'agit d'une philosophie de l'art. Cependant on est quelque peu étonné

de la conclusion ; elle semble affirmer que toute cette mythologie de la Renaissance n'est, en fin de compte, qu'un jeu, une excentricité. Mais que l'on ne s'arrête pas à cette remarque. L A. a traité son sujet sérieusement, en philosophe qui connaît ses auteurs anciens. Et les implications religieuses ne manquent pas dans ces pages. Elles sont donc encore plus qu'une philosophie de l'Art. Les reproductions en hors-texte, les tables complètent ce beau volume.
D. Th. Bt.

III. RELATIONS

Albert C. Outler. — The Christian Tradition and the Unity We Seek. Londres, Oxford University Press, 1958 ; in-8, XIV-166 p., 12/6

Cette série de conférences qui contient des éléments excellents s'attache à préciser l'esprit, la méthode, le tempérament du mouvement œcuménique contemporain. L'A., professeur à l'université méthodiste de Dallas, Texas, a surtout en vue de préciser la relation entre la « communauté » et la « doctrine ». La communauté suscitée par l'événement pascal et ce qui a précédé historiquement, est antérieure à la doctrine et cette dernière n'est qu'explicative. Ce fut l'erreur du XVIe siècle d'être parti de la doctrine pure, ce qui ne pouvait mener qu'à la division. De là le rôle capital de l'histoire de cette communauté depuis les origines et de tout le passé chrétien, commun à toutes les dénominations d'aujourd'hui. M. O. (p. 39) reprend à ce sujet — et on en est heureux — la phrase du P. Florovsky sur « l'œcuménisme dans le temps aussi bien que dans l'espace ». C'est cette communauté qui pour l'A. comme pour le mouvement œcuménique a été recréée en quelque sorte par le Conseil des Églises dans le *fellowship* et la *koinonia*, et c'est au sein de cette communauté où les Églises ont retrouvé leur unité dans le Christ que ces mêmes Églises doivent, malgré crises et tensions, tendre progressivement au consensus doctrinal. Il y a là, nous semble-t-il, une manière d'envisager les choses qui est sur certains points éloignée et sur d'autres assez proche des vues catholiques. L'histoire de l'Église en tous cas ne commence pas au XVIe siècle et l'A. en a vivement conscience et pour des raisons théologiques. Cet ouvrage offre maintes réflexions judicieuses et d'un sain réalisme, et qui nous changent d'un certain « verbiage œcuménique ».
D. H. M.

Notices bibliographiques.

La Bible de Jérusalem. Paris, Éd. du Cerf.

Au moment où paraît la luxueuse grande *Bible de Jérusalem,* format in-f° en un vol., pour les illustrations de laquelle les éditeurs n'ont pas craint de recourir aux techniques de l'art le plus moderne, la même *Bible de Jérusalem* en fascicules séparés (43 en tout) connaît une réédition de presque tous ses livres. Seuls la Genèse et Saint Jean (Évangile et Épîtres), qni avaient sans doute fait l'objet d'un tirage plus fort, n'ont pas encore dû être réimprimés. Voici les livres qu'on nous envoie aujourd'hui, auxquels nous joignons ceux dont la parution est imminente. On remarquera que l'*Ecclésiaste* et les *Épîtres aux Corinthiens* en sont déjà à leur troisième édition. Ces fascicules qui portent tous l'*imprimatur* de leur premier tirage, paraissent ici avec la date de 1958 ou 1959, et chaque fois avec la mention « 2e (ou 3e) édition revue ».

LE PENTATEUQUE

L'Exode (2e éd.), trad. Couroyer, 184 p., 600 fr. — Le Lévitique (2e éd.), trad. Cazelles, 132 p., 420 fr. — Les Nombres (2e éd.), trad. Cazelles, 160 p., 600 fr. — Le Deutéronome (2e éd.,), trad. Cazelles, 144 p., 465 fr.

LES « LIVRES HISTORIQUES »

Le Livre de Josué (2e éd.), trad. Abel, introd. et notes Du Buit, 112 p., 470 fr. — Le Livre des Juges. Le Livre de Ruth (2e éd.), trad. Vincent, 168 p., 540 fr. — Les Livres des Rois (2e éd.), trad. de Vaux, 252 p., 690 fr. — Tobie (2e éd.), trad. Pautrel, 64 p., 270 fr. — Judith, Esther (2e éd.), trad. Barucq, 136 p. — Les Livres des Maccabées, trad. Abel, *en réédition.*

LES LIVRES POÉTIQUES ET SAPIENTIAUX

Job (2e éd.), trad. Larcher, 176 p., 555 fr. — Les Psaumes, trad. Tournay-Schwab (2e éd. avec la collaboration Gelineau-Chifflot), 520 p., 1.200 fr. — Les Proverbes (2e éd.), trad. Duesberg-Auvray, 136 p., 465 fr. — L'Ecclésiaste (3e éd.), trad. Pautrel, 44 p., 255 fr. — Le Cantique des Cantiques (2e éd.), trad. Robert, 64 p., 270 fr. — Le Livre de la Sagesse (2e éd.), trad. Osty, 116 p., 420 fr. — L'Ecclésiastique (2e éd.), trad. Duesberg-Auvray, 240 p., 780 fr.

LES LIVRES PROPHÉTIQUES

ISAÏE (2e éd.), trad. Auvray-Steinmann, 268 p., 825 fr. — JÉRÉMIE. LES LAMENTATIONS. BARUCH, trad. Gelin, *en réédition*. — ÉZÉCHIEL, (2e éd.), trad. Auvray, 196 p., 660 fr. — DANIEL (2e éd.), trad. de Menasce, 100 p., 390 fr. — AMOS. OSÉE, trad. Osty, *en réédition*. — MICHÉE. SOPHONIE. NAHUM (2e éd.), trad. George, 100 p., 360 fr. — HABAQUQ. ABDIAS. JOËL, trad. Trinquet, *en réédition*. — JONAS (2e éd.), trad. Feuillet, 36 p., 150 fr. — AGGÉE. ZACHARIE. MALACHIE, trad. Gelin, *en réédition*.

LE NOUVEAU TESTAMENT

L'ÉVANGILE SELON SAINT MATTHIEU (2e éd.), trad. Benoit, 176 p., 510 fr. — L'ÉVANGILE SELON SAINT MARC (2e éd.), trad. Huby, 96 p., 300 fr. — L'ÉVANGILE SELON SAINT LUC (2e éd.), trad. Osty, 176 p., 540 fr. — LES ACTES DES APÔTRES (2e éd.), trad. Cerfaux-Dupont, 220 p. — LES ÉPÎTRES DE SAINT PAUL AUX THESSALONICIENS, trad. Dewailly-Rigaux, *en réédition*. — LES ÉPÎTRES AUX CORINTHIENS (3e éd.), trad. Osty, 120 p. — LES ÉPÎTRES AUX GALATES ET AUX ROMAINS (2e éd.), trad. Lyonnet, 140 p. — LES ÉPÎTRES AUX PHILIPPIENS, A PHILÉMON, AUX COLOSSIENS ET AUX ÉPHÉSIENS, trad. Benoit, *en réédition*. — LES ÉPÎTRES A TIMOTHÉE ET A TITE (2e éd.), trad. Dornier, 68 p., 240 fr. — L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX (2e éd.), trad. Spicq, 96 p., 360 fr. — LES ÉPÎTRES DE SAINT JACQUES, DE SAINT JUDE ET DE SAINT PIERRE, trad. Leconte, *en réédition*. — L'APOCALYPSE, trad. Boismard, *en réédition*.

SAINT AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques*. Traduits par R. Jolivet, P. de Labriolle, F.-J. Thonnard. Préf. d'E. Gilson. (Bibliothèque augustinienne). Bruges, Desclée de Brouwer, 1955 ; in-12, 750 p.

Ces « Dialogues philosophiques » sont extraits des volumes de la nouvelle édition latin-français des œuvres de S. Augustin (vol. 4, 5, 6 et fin de 7). Ils n'ont pour but que de rendre plus facile et plus maniable la méditation des écrits du S. Docteur qu'on s'est plu à tant relever ces derniers temps à l'occasion du 16e anniversaire de sa naissance (354-1954). Œuvres de chevet, toujours profitables pour stimuler l'intériorisation, et par elle l'élévation de l'âme vers Dieu.

Catéchisme biblique. Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, 400 p.

Manuel du catéchisme biblique. Tome I : Dieu et notre rédemption. Ibid., 1958 ; in-8, 348 p.

Ces deux ouvrages se répondent : l'un partie du disciple, l'autre partie du maître, qui doit comprendre trois volumes. Ils ont été officiellement approuvés pour les diocèses allemands à la conférence de Fulda comme le meilleur des catéchismes, et les Éditions du Cerf ont entrepris de les répandre dans les milieux de langue française. On se plaint généralement de ce que les essais catéchétiques de ces dernières années, qui ont pourtant cherché à s'insérer dans les nouvelles méthodes pédagogiques, n'aient pas donné de résultats suffisants. Il y a des chances que cet ouvrage se révèle supérieur aux autres par ses qualités, même en France.

DONALD ATTWATER, *A Dictionary of Mary*. Londres, Longmans, 1957 ; in-8, 312 p., 16/6.

Avec sobriété et dans un bon style d'information ce *Dictionary of Mary* donne des réponses rapides mais substantielles aux multiples questions qui peuvent être posées dans le domaine de la doctrine et du culte de la Sainte Vierge. On y reconnaîtra aisément l'excellent connaisseur de l'Orient chrétien qu'est l'auteur de ce dictionnaire.

Anatole KOUZNIETSOFF, *L'Étoile dans le brouillard*. (Traduit du russe par Paul Chaleil). Lyon, Vitte, 1958 ; in-8, XIII-328 p.

Œuvre d'un très jeune auteur — il n'a pas 28 ans — ce « Journal » d'un intellectuel soviétique se destinant aux Études supérieures mais qui voit sa route barrée par la réforme de l'enseignement, nous décrit comment, pour forcer le barrage, il s'engage pour un stage de trois ans dans la « Production ». A travers les sentiments de fierté, puis de dégoût, l'A. est amené à chercher un sens défini à sa vie.

M. WINOWSKA, *Les voleurs de Dieu*. Paris, Éditions Saint-Paul, 1958 ; in-12, 169 p., 600 fr. fr.

« En refusant le sang versé par le Christ, je gaspille le prix de ma rédemption, je vole Dieu ». C'est ainsi que l'A. explique le titre du livre qui contient vingt courts récits d'événements arrivés et vécus dans les pays satellites de la Russie soviétique. Ils montrent que la lutte contre la religion, loin de l'extirper, ne fait qu'étendre ses conquêtes même dans les rangs de ses ennemis.

Paul SIH, *De Confucius au Christ*. (Coll. Église vivante). Tonrnai, Casterman, 1959 ; in-8, 184 p., 75 fr.

Préfacée par Mgr Fultou J. Sheen, évêque auxiliaire de New-York, l'histoire de ce lettré oriental qui a trouvé le Christ nous donne trois leçons à retenir : les grands philosophes orientaux conduisent vers l'Église ; un oriental converti s'efforce de faire coïncider la culture de sa race avec la foi neuve en lui ; enfin, toute conversion est l'œuvre de Dieu. Dans le domaine de la conversion, les desseins de Dieu sont insondables. Ici c'est un banal accident d'automobile qui conduit l'A. à la vérité.

CARLO GASBARRI, *Medioriente*. Parme, Edizioni missionarie, 1959 ; in-12, 384 p.

Le P. Gasbarri nous offre ici quelques notes de voyages au Proche-Orient et aux Indes : impressions de touriste autant que de missionnaire, où la couleur locale voisine avec l'intérêt pour l'Église. Intérêt malheureusement limité à l'Église catholique : l'A. hésite à mentionner les orthodoxes si ce n'est pour un parallèle désavantageux. Il semble rencontrer plus volontiers les théosophes de l'Inde ou les « adorateurs du diable » que nos frères séparés. Le nombre des night clubs de Beyrouth était-il vraiment plus intéressant à relever que l'essor des gréco-orthodoxes libanais ?

DR. DENYS GORCE. — *Choix de Pensées du Cardinal Newman.* (Coll. Théologie pastorale et spiritualiste, Recherches et Synthèses). Paris, Lethielleux, 1958 ; in-8, 148 p., 600 fr. fr.

L'œuvre littéraire du cardinal Newman est trop vaste pour pouvoir trouver place dans beaucoup de bibliothèques privées et sa pensée est trop pénétrante pour être comprise de lecteurs d'une culture ordinaire. Aussi l'A. a-t-il extrait ici des ouvrages de Newman les idées maîtresses, substantielles et souvent géniales sur des problèmes actuels comme : le monde invisible, Dieu, l'Écriture, la religion, le chrétien, etc...

E. E. REYNOLDS, *Three Cardinals.* Londres, Burns and Oates, 1958 ; in-8, 278 p., X-278 p., 25/–

L'A. ne retrace pas successivement la vie des cardinaux Newman, Wiseman et Manning. Il compare leurs personnalités et l'activité de chacun d'eux dans le domaine où ils ont eu le plus d'influence et étudie au cours du XIX[e] siècle comment ces trois princes de l'Église ont donné une impulsion au renouveau catholique, né alors en Angleterre, et qui a pris une si grande extension au XX[e] siècle.

Manning, Anglican and Catholic. Ed. by John Fitzsimons. Londres, Burns and Oates, 1951 ; in-8, VIII-160 p., 15/–

A l'occasion du centenaire de la conversion au catholicisme du cardinal Manning (1951) l'éditeur de ce volume a publié un recueil d'études dues à neuf collaborateurs rappelant les activités de Manning comme évêque, comme ami, comme éducateur, comme homme politique, pour la défense de l'Irlande, comme défenseur des ouvriers et comme directeur spirituel. Son intervention dans la grève du port de Londres en 1889 l'a rendu célèbre, mais ses écrits de spiritualité continuent encore à nourrir la piété des fidèles dans tous les grands pays. — Le chapitre le plus actuel est (ch. VI) celui que W. PURDY a consacré à *Manning et le Concile du Vatican* (pp. 84-100).

GEORGE KENNAN, *Soviet-American Relations, 1917-1920.* Russia Leaves the War. Londres, Faber and Faber, s. d. ; in-8, 544 p., 50/–

Voici une œuvre très complète qui nous décrit la période tragique et souvent dramatique de la fin de la guerre et de la paix de Brest-Litovsk ainsi que de l'intervention américaine en Sibérie. Le livre débute par la description du coup d'État communiste de novembre 1917 et va jusqu'au départ des Américains de Sibérie. Des détails intéressants sont donnés sur la mission de Stevens en Sibérie et sur les rapports entre le Japon et les États-Unis. Livre fort précieux pour l'étude des relations entre les alliés durant la dernière phase de la première guerre mondiale.

A. METAXAS, *Russie. Faits et Visages.* (Coll. Espaces). Neuchâtel, La Baconnière, 1958 ; in-8, 152 p., 240 fr., 60 photographies hors texte.

« J'ai tenté de toutes mes forces de fixer les gens et les problèmes dans une perspective dégagée de toute idée préconçue », écrit l'A., qui ne

consacre que quelques pages à des problèmes aussi vastes et compliqués que : Paysans et Ouvriers, les Bas-Fonds, la Jeunesse russe, l'Armée, la Politique extérieure, et dans l'exposé desquels il s'arrête surtout aux déficiences du régime et des institutions, plutôt qu'aux réalisations de l'effort russe. Les photos montrent des scènes de la vie courante en URSS.

G. BISSONNETTE, *Moscou ma Paroisse.* (Coll. Le Poids du Jour). Paris, Éd. du Centurion, 1958 ; in-8, 302 p., huit photos hors texte.

La recension du texte original anglais de cet ouvrage a été publiée dans *Irénikon*, 31, 1958, p. 128. L'édition française faite par les soins de la Bonne Presse de Paris, ajoute seulement un avant-propos qui met en lumière la valeur documentaire des renseignements réunis dans ce livre. On ne pourrait l'appeler une enquête, car les investigations systématiques sont impossibles, mais on lit avec intérêt ces sketches très vivants de la vie soviétique.

Livres reçus.

BARTH, K., *Christ et Adam d'après Romains 5.* Genève, Labor et Fides, 1959 ; in-8, 80 p.

BARTH, K., *Lettre à un pasteur de la République démocratique allemande et la Réponse.* Genève, Labor et Fides, 1959 ; in-8, 66 p.

BLANCHARD, P., *Jacob et l'Ange.* (Études Carmélitaines). Paris, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 234 p.

DE BOER, H. A., *Aux carrefours du monde.* Genève, Labor et Fides, 1957 ; in-8, 266 p.

CANU, J., *Les ordres religieux masculins.* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-8, 126 p., 350 fr. fr.

CHAUCHARD, P., *La Science détruit-elle la Religion?* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 136 p., 350 fr. fr.

CRESPY, G., *Jésus-Christ.* Genève, Labor et Fides, 1958 ; in-8, 46 p.

DELHAYE, P., *La Philosophie chrétienne au moyen âge.* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-8, 126 p., 350 fr. fr.

GEORGE, A., *A l'écoute de la parole de Dieu.* Paris, Éd. Équipes enseignantes, 1958 ; in-8, 130 p.

GEORGE, A., *Jésus notre vie.* Paris, Éd. Équipes enseignantes, 1958 ; in-8, 156 p.

GOLLWITZER, H., *La joie de Dieu.* Commentaire de l'Évangile de Luc. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958 ; in-8, 332 p., 13,40 fr. s.

HERVIEUX, J., *Ce que l'Évangile ne dit pas.* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 156 p., 350 fr. fr.

JAVET, J.-S., *L'Évangile de la Grâce*. Commentaire de l'Évangile de Luc. Genève, Labor et Fides, 1957 ; in-8, 282 p.

JERPHAGNON, L., *Servitude de la Liberté?* (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 126 p., 350 fr. fr.

JOURDAN, V., *Le Père Damien*. (Coll. Bibliothèque Ecclesia, 51). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 226 p., 750 fr. fr.

LECLERCQ, J., *Le chrétien devant la planétarisation du monde*. (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 126 p., 350 fr. fr.

LEFEUVRE, J., *Les enfants dans la ville*. Chronique de la vie chrétienne à Shanghaï, 1949-1955. (Coll. Église vivante). Tournai, Casterman, 4e éd. 1957 ; in-8, 366 p.

Liturgie Pascale. (Extrait de « Verbum Caro », nº 42), 15 p.

Liturgie du Baptême. (Extrait de « Verbum Caro », nº 44), 15 p.

MICHEL, J., *La Loi, la Faute, le Pardon*. (Coll. Je sais, je crois). Paris, Arthème Fayard, 1958 ; in-8, 126 p., 350 fr. fr.

Officium hebdomadae sanctae et octavae Paschae. Rome, Typis polyglottis Vaticanis, 1959 ; in-8, 750 p.

RANWEZ, P., DEFOSSA, J. et M. L., GÉRARD-LIBOIS, J., *Ensemble vers le Seigneur*. Bruxelles, Éd. Lumen Vitae, 1959 ; in-8, 268 p.

SAGE, A., *Un Maître spirituel du dix-neuvième siècle*. Étapes de la pensée du P. Emmannel d'Alzon. Rome, Maison généralice des Assomptionnistes, 1958 ; in-8, 232 p., 1.500 fr. fr.

SURGY, de, P., *Les grandes étapes du mystère du salut*. Paris, Éd. ouvrières, 1958 ; in-8, 234 p., 570 fr. fr.

TAMISIER, R., *La Bible, livre de prière*. (Coll. Textes pour l'histoire sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1956 ; in-12, 326 p., 900 fr. fr.

Table des matières.

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'Église d'Angleterre et l'Église méthodiste, 86. — Rejet du rapport sur les relations de l'Église d'Écosse et l'Église d'Angleterre, 86, 359. — Échange de correspondance entre l'archevêque vieux-catholique d'Utrecht et l'archevêque de Cantorbéry au sujet de l'Église de l'Inde du Sud, 227. — L'Église de l'Inde du Sud et les luthériens cherchent l'union, 360.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Document concernant les relations entre luthériens et réformés, 87. — Conférence des Églises européennes non romaines à Nyborg, 87. — Union entre les luthériens du Japon, 361.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — Commentaire sur l'annonce du Concile œcuménique, 88. — L'*Ecumenical Review*, 89, 228, 361, 485. — Le patrirrcat de Moscou et le C.O.E., 90, 229, 363. — Réponses en majorité favorables à l'intégration du C.O.E. et du C.I.M., 229. — La session 1958/59 à l'Institut de Bossey consacrée à l'étude du catholicisme, 229. — Deux représentants de l'Église orthodoxe russe font un séjour d'information à Genève, 363. — Réunion du Comité central du C.O.E. à Rhodes, 484. — Huitième session des cours œcuméniques à Bossey qui traitent principalement du rôle du laïc, 486. — La construction du nouveau siège central du C.O.E. à Genève commencera en mars 1960, 487.

IV. BIBLIOGRAPHIE

Imprimatur :
F. TOUSSAINT, vic. gen.
Namurci, 1 dec. 1959.

Cum permissu superiorum.